العبارات الثانية

بِنور اسم حقيقة الحقائق، بقوّة جنود رقيقة الرقائق
بسم الله سفينة نوح الروح، باسمه بكل مكنون أبوح
بكاف كفايته وصاد صدقه، بسين سرّه وحاء حقّه
أفتتح خزانة الرحمة العليّة، وأستمدّ دوماً الحكمة القرءانية
الله الله ما دامت أنفاسناً حاضرة، الله الله يجبر مساعينا القاصرة
صلاة ذاته على الذات المحمدية، صلاة اسمه على الولاية العلوية
صلاة رحمته على الأمّة المصطفوية، صلاة بركاته على الأسرة الفاطمية
.......—-.......

(تأويل الشريعة)
قال ابن رشد رحمه الله {اتفق المسلمون على أن الطهارة الشرعية طهارتان: طهارة من الحدث وطهارة من الخبث}
أقول: الطهارة من الحدث معرفة القديم، لأن الحدث نزول وظلال وتقييد، والطهارة تنزيه فهو معراج وحقيقة وتجريد. ذكر الله هو الطهارة من الحدث، ومشاهدة عينك الثابتة في العلم الإلهي أزلًا. شهود أزليتك وثبوت حقيقتك هو طهارتك من الحدث.
الطهارة من الخبث معرفة الروح، لأن الروح طيب والطبيعة خبث بالنسبة له. وإشعاع شمس الروح في ظلمة الطبيعة هو سبب التطهر من الخبث. فقراءة القرءان هي الطهارة من الخبث.
وعلى ذلك، من ذكر الله وقرأ القرءآن فهو طاهر مطلقاً.
...
{من جاهد إنما يجاهد لنفسه} أي يطلب راحته ورفعته.
{من شكر فإنما يشكر لنفسه} أي يطلب راحته ورفعته.
كل ما يعمله الإنسان ويقبله على أنه من الكمال فمرجعه إلى اعتباره ذلك وسيلة لتحصيل أكبر قدر من الراحة والرفعة.
التناقض في ما يقوله الإنسان ويفعله مرجعه إلى التناقض الكامن بين الراحة التي تطلب القبض والرفعة التي تطلب البسط وهما جوهر نفسه. فيقول ما يناسب الرفعة، ويفعل ما يناسب الراحة، عادة.
ولابد من تلبية الحاجة للراحة والرفعة، وما سوى ذلك فموازنات بينهما وترددات فيهما.
قال الشاعر "مَن طلب العلا سهر الليالي"، طلب العلا يشير إلى الرفعة، سهر الليالي يشير إلى نقض الراحة، وهكذا يوجة علاقة عكسية بين طلب الرفعة وطلب الراحة عادة، ونادراً ما يوجد عمل فيه الاثنين على السواء، وأحسن ذلك الذكر والقراءة، فإن فيهما راحة الجسم ورفعة النفس.
الجسم لا يفقه إلا طلب الراحة. الجسم لا يعقل معنى طلب الرفعة. هذه حقيقة كبرى.
النفس هي التي تطلب الرفعة. وحقيقة طلب النفس للرفعة والمناقضة للراحة هي أكبر شواهد كون النفس الإنسانية ليست محصورة وليست من جوهر عالم الطبيعة الجثمانية.
خير الخطط ما اشتمل على تلبية مقتضيات الراحة والرفعة على السواء، ودونها ما قام على مركزية الرفعة، ودونها ما قام على مركزية الراحة.
...
(قصيدة حمدانية)

أنشد أبو فراس الحمداني رحمه الله:

١-عم صباحاً وإن غدوت خلاءَ . من ظباء يفضحن فيك الظباءَ

٢-أيها الربع كم ترحّل من مغـ . ـناك من خوطِ بانة بيضاءَ

٣-إن تكن كنتَ للسرور فِناء . فلقد صرتَ للهموم فناء

أقول:

هذا هو المقطع الأوّل من القصيدة. يتكلّم فيها مع الأرض. وتأويله القلب، لأنه قال في البيت (٣) أن الأرض هي موضع ظهور السرور والهموم، والمعلوم أن القلب على الحقيقة هو موضع ظهور السرور والهموم. فالأرض الخارجية تعكس القلب الداخلي للإنسان. ومن هنا شدة اهتمام الإنسان بالأرض لأنه في الحقيقة ينظر إلى قلبه على أنه تجلّى في أرضه.

الأرض تُظهر السرور إن وجد عليها الظباء ذات خوط البانة البيضاء. الظباء تشير إلى المرأة من حيث حسن عينها، وخوط البانة هو الغصن الناعم من شجرة ليّنة والأبيض يشير إلى لون الجلد بالتالي يشير إلى جسم المرأة. فبدأ بوصف رأس المرأة ثم جسمها، لشرف الرأس على الجسم، ولعلو العقل على البدن. وتشبيه المرأة بالحيوان ليس إنزالًا للإنسان إلى رتبة الحيوان لكنه رفع للحيوان إلى رتبة الإنسان، بمعنى أن الشاعر لا يحتقر الحيوانات بل يرى قيمتها ويعتبر شرفها، ولذلك شبّه رأس المرأة بالطبي لكن جسمها بالنبات وفيه تشريف أيضاً للنبات. فالمرأة رأسها حيوان وجسمها نبات في تشبيهه. ومعنى ذلك أن الحيوانات تمثّل مختلف رؤوس الناس أي عقولها وطبائعها الذهنية، ولذلك يقال فلان أسد وفلان صرصر، حسب طباعه الذهنية الموافقة لبعض طباع تلك الحيوانات. والنبات يشبه أجسام الناس، أي من حيث نموّها ولونها وانتاجها لغيرها بالنكاح والتوالد فهي كالشجرة المثمرة. فالطبيعة مثال الإنسان.

تأويل ذلك أن القلب يتقلّب بين السرور والفناء بحسب توارد أنواع التجليات الإلهية عليه، فإن وردت عليه تجليات جمالية كان محلاًّ للسرور، وإن وردت عليه تجليات جلالية كان محلاًّ للهموم. وهو {فِناء} لكلاهما لأنه قابل لكلاهما، ومن هنا هو "قلب" من التقلب بين الأحوال المتضادة. ولولا أنه "قلب" بمعنى جوهر متعال عن الأضداد، لما قبل المتضادات في ذاته. فالقلب جوهر فوق الأضداد ولذلك يقبل الأضداد.

والقلب كذلك موضع حصول الكلمة. فإن كانت كلمة حكمة كان محلاًّ للسرور، وإن كانت كلمة كفر وبدعة سوء وظلم كان محلاًّ للهموم. إذ المرأة رمز الحكمة، وبحسب اختلاف طبعها يُضرَب بها المثل للفكرة.

٤-كنتُ أستصعبُ الجفاءَ فلمّا . بَعُدوا سَهَّل البُعاد الجفاءَ

٥-كلّما أبلت الديار الليالي . عاد ذاك البلى عليّ بلاءَ

٦-إن تكن زادت الديار عفاءً . فلقد زادتِ الخدود عفاءَ

٧-وإذا فاضت المدامع كانت . لرسيس الهوى دواء شفاءَ

أقول:

هذا هو المقطع الثاني من القصيدة، يتكلّم فيها عن نفسه، وانفعاله لما حدث للأرض الذي شرحه في المقطع الأوّل. فبدأ بوصف الخارج، ثم انتقل لانفعاله للخارج. وبدأ بوصف القلب ثم بوصف النفس، لأن النفس دون القلب ومنفعلة له حسب المرتبة.

{كنت أستصعب الجفاء} أي حين كانت المرأة التي يهواها في الأرض أمامه، وكان الجفاء يصدر منها، كان يستصعبه. لكن الآن بعد أن رحلوا وخلت الأرض من النساء، {فلما بعدوا سهَّل البُعاد الجفاءَ} لأنه كان ينفعل للظاهر والنساء عنده شئ خارجي لا في عين قلبه، وإلا لو كنّ في عين قلبه لما أثّر ارتحالهم الظاهر عن تأثير ظلالهم فيه في الباطن.

{سهّل البعاد الجفاء} هذا أصل مهم في التحكم في النفس والغير، خصوصاً من العوام الذين لا ينفعلون إلا للحسيات غالباً. ويشبه هذا مقولة "قريب من العين قريب من القلب، بعيد عن العين بعيد عن القلب".

{كلّما أبلت الديار الليالي} لأن القبيلة كانت تنزل بالأرض حين تجد فيها المؤونة لها ولدوابها، لكن هذه المؤونة محدودة والأكل ينقصها والأكل يحصل على مرّ الزمن، بالتالي عملية إبلاء هذه الأرض مستمرة ولذلك قال {كلّما أبلت الديارَ الليالي} فجعل الليالي فاعلة الإبلاء في الديار، والحق أن فاعل الإبلاء هم الناس الذين نزلوا ويأكلون مما في هذه الديار، فجعل الزمان فاعلًا والحق أن الفاعل هو الإنسان، وفي هذا إشارة لأمرين: الأول حقيقة فاعلية الزمان بمعنى أن الزمان شئ كوني له دورات وأفعال خاصة، وهذا يتعلق بعلم كيفية الزمان وحقيقته فوق الكمّية الحسابية المعروفة-هذا إن أخذنا بيت الشعر على صورته التي تثبت فاعلية الزمان في إبلاء الديار. الأمر الثاني أن الشاعر ينظر إلى وقت فعل الإنسان فيخفي فعل الإنسان في صورة الزمان، وفيه إشارة إلى عدم نسبة الأفعال لفاعليها واعتياد القوم لذلك، وهذا ينعكس على السياسة والنفس وحوادث الأكوان، أي الذي لا يحسن نسبة الأفعال لفاعليها ويدقق في ذلك فإنه سيفعل نفس الأمر في الشؤون السياسية مثلًا فتجده ينسب ما يحدث إلى ألف سبب وسبب دون السبب الواقعي الذي هو فعل الساسة مثلًا وقراراتهم، فقد ينسبه للقدر الإلهي أو للمؤامرة الخفية أو لعوامل غير مفهومة وغير قابلة للتغيير وهذا هو المفتاح الذي يفسّر اتخاذ مثل هذا المسلك، لأنهم لا يريدون التغيير فلا ينسبون الأفعال لفاعليها الحقيقيين. الذي يبلي الديار هو {الليالي}، والليالي ليس للإنسان حول ولا قوة على تغييرها، بالتالي إبلاء الديار أمر واقعي حتمي. نعم، في سياق هذا البيت نستطيع أن نفهم سبب نسبة الفاعلية لليالي التي تجعل الفعل حتمي، وذلك لأن نزول القبيلة بالأرض وأكلها من مواردها الطبيعية بالضرورة سيؤول إلى إفناء تلك الموارد، لأن الإنقاص من المحدود بنحو مستمر عاجلًا أم آجلًا سيؤول إلى إعدامه. فمن هذا الوجه، التشبيه معقول، لأن التشبيه قائم على المناسبة ولو من جهة واحدة معتبرة وقوية.

{كلما ألبت الديار الليالي—عاد ذاك البلى عليَّ بلاءَ} ثلاثة عناصر متداخلة: المكان والزمان والإنسان. المكان هو الديار، الزمان هو الليالي، الإنسان هو الشاعر. والشاعر يُظهر الاتصال بين الثلاثة. ما يحدث في الليالي يبلي الديار، وما يحدث في الديار من رحيل الأحبة يجلب البلاء على الإنسان. والبلاء هنا هو فراق الأحبة وعدم رؤيتهن. بلاء القلب غفلته عن الجمال الإلهي، وفقدان كلمة الحكمة.

{إن تكن زادت الديار عفاء—فلقد زادت الخدود عفاء} عفاء الأولى هي من العفو أي المحو، ويشير إلى رحيل المحبوب من الأرض وانمحاء آثاره شيئاً فشيئاً منها. عفاء الأخرى هي دموعه التي تسيل على خدّه، وهو مأخوذ من العفاء بمعنى المطر. فالعفاء هو المطر الذي يزيل الآثار من الأرض، والعفاء هو زوال تلك الآثار من الأرض، فالعفاء يشمل سبب الإنمحاء والإنمحاء ذاته، أي الفاعل والفعل. ثم ذلك

الإنمحاء يؤدي إلى بكاء الشاعر، أي صار الشاعر مفعولًا للإنمحاء. فالبيت يشير إلى فاعل وفعل وانفعال. التشابه بين المباني يشير إلى الترابط بين المعاني.

{وإذا فاضت المدامع} هذا البيت يشرح علّة البكاء الذي وصفه في البيت السابق. فالبيت السابقة صورة وهذا البيت علّة. وهكذا في القصائد الشريفة، الترابط بين الأبيات قد يكون في المقطع الواحد وصف لشئ واحد من أكثر من زاوية، وقد يكون وصف لشئ واحد من حيث العلاقة بين سببه وصورته. وقد يكون تسلسل الاعتبار للشئ أو لمجموعة أشياء متصلة، فيذكر التسلسل الذي ظهرت له به. وغير ذلك من صور الترابط.

{وإذا فاضت المدامع كانت—لرسيس الهوى دواء شفاء} رسيس الهوى هو حديثه، فالهوى الثابت في القلب يتحدث عن مَن يهواه دائماً، وكلّما تحدّث كلّما أحدث أثراً في النفس، فإن اشتدّ فعله وامتلأت النفس به فاض من النفس على البدن كما يفيض الماء من الكأس الملآن على ما حوله. والشاعر يكشف عن علاقة بين البكاء والشفاء في باب الهوى، وهو شئ يجده الناس من نفوسهم، ولو درس أهل التجربة ذلك لوجدوا في الدماغ أثراً يدلّ عليه ويصف ما ينتج عن الحزن وكيفية غلبة ما ينتج عن البكاء له أو تخفيفه من أثاره، كالدواء مع المرض. الهوى نعيم ومرض، نعيم إن اتصل بمن يهوى، مرض إن فقد مَن يهوى. وحيث أن الله لم ينزل داء إلا أنزل له دواء، فإن أحد أدوية مرض الهوى هو البكاء، وهو الدواء على مستوى النفس. أما الدواء على مستوى الروح، فمعرفة حقيقة تجلي الجمال الإلهي في أكثر من صورة، فإذا فقده في صورة طلبه في أخرى، وهو لا يرى إلا الجمال يشع في الصور ويعشق ويهوى ذاك الجمال على الحقيقة، وإن كان لا يتكرر في صورتين لكنه عينه في كل صورة وإن ناسب طبيعة الصورة من وجه ويأخذ الضوء لون الزجاجة التي يشع من خلالها. والذين لم تحتمل قلوبهم مرض الهوى، رفضوا تعليق قلوبهم بأي صورة يمكن فقدانها واقتصروا على الصور غير القابلة للفقدان عادة، مثل القرءآن. وهو الشفاء الأكبر. "وننزل من القرءان ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين".

٨-أيها العاذلات في الحب إن الـ . ـعذل في الحب ينتهي إغراءَ

٩-وإذا ما هجرتُ بالعذل حِبّاً . كنتُ والعاذلاتِ فيه سواءَ

١٠-كم وداد حرمته أم عمرو . ووداد منحته أسماءَ

أقول:

هذا هو المقطع الثالث من القصيدة، ويتكلم عن الذين يلومونه على حبّه الذي يصفه في المقطعين السابقين. فالأول يصف مكان الحبيب، والثاني يصف حالته مع الحبيب ومكانه، والثالث يصف لوم الناس له على حبّه. والأبيات الثلاثة تشرح ثلاثة أمور يردّ بها على العاذلات.

الأمر الأول {إن العذل في الحب ينتهي إغراءَ} لأن ذكر الحبيب يهيّج في القلب ذكراه، فإذا برز في القلب حصل فيه مزيد تعلّق وتذكّر لأحواله وشؤونه، فينتهي بإحداث الرغبة في وصله والحزن على فقده. وهذا يشبه الذين يسعون إلى تجريم بعض المتكلّمين والمذاهب ويمنعون الناس من نشر أفكارها، فإذا صاروا إلى شرح سبب تجريمهم اضطروا إلى ذكر شئ من كلامهم وأفكارهم، فيؤدي ذلك إلى اعتناق بعض الناس لتلك المذاهب عينها أو إلى رغبتهم في البحث عنها والتحقق من شأنها، فينعكس مطلب المُجرّمين ويصبحوا من حيث لا يدرون لتلك المذاهب من الناشرين والداعين. حين يقول العاذل "لا تذكر فلانة" فإنه يكون قد ذكر "فلانة" في عين نهيه عن ذكرها. والعقل لا يفهم السلوب، ويجعل كل مذكور

مذكوراً وكأن كلمة النفي غير موجودة، كما لو قلت لك "لا تتخيل الفيل" فإنك ستتخيل الفيل أو ستشعر به حتى تفهم هذا النهي، فينعكس مطلبي وأكون سبباً في نقضه. {إن العذل في الحبّ ينتهي إغراءَ}.

الأمر الثاني {إذا ما هجرتُ بالعذل حِبّاَ—كنتُ والعاذلات فيه سواءَ} وهذا يشير إلى أن وجود السبب يؤدي بالضرورة إلى وجود أثره. بمعنى أن الشاعر يحبّ فلانة، العاذل لا يحبّها، والحب سبب، فلابد من ظهور أثر له في النفس. كون العاذل يلوم الشاعر دليل على وجود شئ في الشاعر غير موجود في العاذل. وكون هذا الشئ موجوداً لابد من أن يحدث أثراً. فكيف يطلب العاذل عدم حدوث ذلك الأثر والوجود يقتضيه. {كنت والعاذل فيه سواء} لكن حيث أننا لسنا سواء، إذ هو العاذل وأنا المحبّ، فأي فاعلية للعذل حينها، لا فاعلية. اختلافي عنك يعني اختلافي عنك. اختلافي عنك بالحب يعني اختلافي عنك في التصرّف. لو استطعت أن أهجر حبيبي لكنت مثلك، ولما كان للحبّ أي فاعلية، بالتالي لما اضطررت إلى لومي من الأساس. فتنبّه أيها اللائم إلى نفسك وما تفعله وإلى ولوازم الوجود وعلاقات السببية. الحبّ أثر في القلب فهو ثمرة، بينما العذل يسعى في نقض الثمرة دون التفات إلى الشجرة. ولذلك ينتهي اللوم مثل الوعظ الشائع إلى عدم التأثير. لأنه يتوجّه على الثمرة دون الشجرة، وهذا لا ينتج شيئاً ذو بال واستمرار.

الأمر الثالث {كم وداد حرمته أم عمرو—ووداد منحته أسماءَ} هذا إثبات وجود الحبّ. العاذل قد يقول: أنت لا تحبّ على الحقيقة فلانة لكنك تحبّ النساء والنساء كثيرات وكل النساء سواء فلماذا تحزن على فقد فلانة من دون النساء فتعال وخذ امرأة أخرى، فإن الحبّ غير موجود وإنما الموجود شهوة النساء. فالحبّ وهم، والشهوة حقيقة، والشهوة يمكن تلبيتها بواسطة أي امرأة، بالتالي لا داعي للحزن على أي امرأة بعينها. هذا هو منطق بعض العاذلين. ويردّ الشاعر على ذلك فيقول {كم وداد حرمته أم عمرو—ووداد منحته أسماء} أي لو كان كلامكم صادقاً، فما بالي أمنح بعض النساء الوداد وأحرم البعض الآخر. لو كانت أم عمرو مساوية لأسماء من حيث أن كلاهما من جنس النساء، فما بالي أحرم هذه وأمنح تلك. لولا الفرق بينهما لما فرّقتُ بينهما. تفريقي يدلّ على وجود الفرق، وحيث أن الفرق ليس من حيث كونهما من جنس النساء حسب الوصف الجسماني لهما، ولا من حيث إمكان تلبية الشهوة العادية التي يمكن لأي منهما تلبيتها، فالنتيجة أنه لابد من وجود عامل آخر وراء الصورة الجسمانية هو الذي يجعلني أحرم هذه وأمنح تلك ودادي وهو حبّي القوي والثابت، وليس إلا الحب. فالحبّ قائم على التمييز بين الموجودات. وعلى أن التجلي الإلهي لا يتكرر بذاته في شيئين. الحبّ من الأحدية، والمحبوب مجلى اسم الأحد سبحانه. وليس بعد الأحد أحد ولا مثله أحد.

فإذاً، البيت الأول يدلّ على أن اللوم يناقض غرضه بصورته، البيت الثاني يدلّ على فاعلية الأسباب، البيت الثالث يدلّ على وجود الفاعل وهنا هو الحبّ.

١١- أيها المبتغي محلّ بني حمـ . ـدان مهلًا أتبلغُ الجوزاءَ
١٢- فضلوا الناس رفعة وسموّاً . وعلوهم تكرّماً ووفاءَ
١٣- يا مُجيل الأفكار فيهم إلى كم . تتعب النفس هل تنال السماءَ
١٤- أُسرتي لا أقول فخراً سَراةٌ . حسبهم ذاك مفخراً وسناءَ

أقول:

هذا المقطع الرابع والأخير من القصيدة، ويتكلّم فيه عن أسرته. فبعد أن تكلّم عن شخصه في المقطع الثالث، بدأ بالكلام عن أسته. وقدّم ذكر شخصه على أسرته، لأن الفرد قبل الجماعة وأولى منها بالاعتبار. كما قدّم ذكر حبيبه على نفسه، لأن الحبّ هو الذي يجعلك ترى حبيبك قبل نفسك كما قال تعالى عن حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم "ليغفر لك الله" فقدَّم ذكر "لك" على اسمه الجليل، أي قدَّم ذكر محمد على نفسه من حبّه له، وهذه الآية هي التي تشهد على أن محمداً حبيب الله وهي آية لا نظير لها. فالحبّ سبب وجود الإنسان، واعتبار الفردية أولى من اعتبار الأسرة، وهكذا وردت القصيدة. لأن الله بدأ العالَم بالحبّ كما قال "أحببت أن أعرف فخلقتُ الخلق"، اعتاد العرب على افتتاح قصائدهم بذكر الحب، لأن القصيدة خلاصة للعالَم، ولها تجدها موزونة كما أن العالم موزون قال تعالى "من كل شئ موزون" و "إنا كل شئ أنزلناه بقدر" و "ما ننزله إلا بقدر معلوم". ولذلك تجدها ثنائية، أي زوجية، لأن الخلق زوجي قال تعالى "من كل شئ خلقنا زوجين". ولأن الله هو الواحد فوق العدد، والعالَم هو العدد والعدد يبدأ بالاثنين، ثم الثلاثة، ولذلك تجد القصائد إما شفعية زوجية وإما وترية فردية كالتلي تكون مثلّثة أو مخمسة أو مسبّعة الأبيات.

{أيها المبتغي محلّ بني حمدان، مهلًا، أتبلغُ الجوزاءَ} الجوزاء من أبراج السماء، أحد الأبراج السماوية. فالشاعر لا يرى أسرته كالبرج الوحيد، لكنها أحد أبراج السماء، هذا أوّلًا. ثانياً، الأبراج ليست أعلى موجوداً في العالَم فضلًا عن ما فوق العالَم. فالقضية ليست مجرّد افتخار ومدح للأسرة على العمياني كما يقال. لكن لأن أسرته بالنحو الذي سيصفه بعد ذلك، فهم يمثّلون برجاً من الأبراج السماوية التي تقوم على التحكم في الأرض ومصيرها، أي لأنها صاحبت دولة وقدوة للناس وحماية للأمّة، فهي بتلك المثابة. والشاعر يتكلّم مع فرد، {أيها المبتغي}، والدليل على أن هذا المبتغي لن يصل إلى محلّ {بني حمدان} أوّلًا أنه فرد وهم جماعة، والقوّة بالجماعة كما قال النبي "يد الله مع الجماعة"، والقوّة المقصودة هنا ليست القوة العلمية بل السياسية، لأن القوة العلمية تكون بالأفراد عادة لكن القوة السياسية تكون بالجماعة، وحتى القوّة العلمية التي تقوم على الأفراد فإنها تكون أقوى حين يجتمع العلماء في جماعة مع الحذر الشديد ومع إبقاء عملية التفكير والتعقل فردية في جوهرها مع التشارك مع الآخرين في التدارس والتحاور والتشاور لا في أصل عملية التفكير التي لا تكون إلا فردية. ثانياً لأن الشريف حقّاً لا يسعى ليحلّ محل غيره، لكن يسعى لتحقيق ذاته وتفعيل قدرته وسعته. فكونه ابتغى محلّهم دليل على أنه لن يبلغ محلّهم.

{أتبلغ الجوزاء} {هل تنال السماء} من الواضح أن ليس المقصود ببلوغ الجوزاء ونيل السماء هو بلوغ هذه النجوم الطبيعية والسماء المادية التي فوق رؤوسنا الجثمانية. لكن المقصود هو هل تنال نفسك الجوهر الباطني المتمثل طبيعياً في الجوزاء والسماء. فالكلام ظاهره الطبيعة وباطنه النفس، والعلاقة مبنية على كون النفس مرآة الطبيعة وتعكس ما في الآفاق وأنها خلاصة الكون. وهذه لغة الأولين، وطريقة تعبيرهم شرقاً وغرباً. أي لغة الرموز ولسان الأمثال. فالكلام عن الأكوان هو كلام عن الإنسان.

{الجوزاء} لماذا تحديداً من بين بقية الأبراج؟ الجواب في البيت التالي {فضلوا الناس رفعة وسموّا — وعلوهم تكرّماً ووفاءَ} الفضل والعلو. ويرجع تفصيل ذلك إلى طبيعة برج الجوزاء في علوم الأوائل واعتقادهم بخاصّية هذا البرج وكونه جامعاً بين البُعد الأبدي والبعد الأرضي، والذكاء والحرية.

الفضل في الرفعة والسمو. أما الرفعة فهي في الإيمان والعلم، قال تعالى "يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم" وقال داود بعد وهب العلم "الحمد لله الذين فضّلنا على كثير من عباده

المؤمنين". وأما السموّ ففي الإمامة، لأن الإمام للناس كالسماء للأرض، إذ السمو من السماء والتشبه بالسماء، كذلك قال النبي في أهل بيته الأئمة أنهم كالنجوم والغيث أي السماويات للأمّة. الرفعة قبل السمو لأن المعرفة قبل الإمامة قال تعالى "إذ ابتلى إبرهم ربّه بكلمات فأتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماماً". فمعنى قوله {فضلوا الناس رفعة وسموّاً} أي لهم المعرفة والإمامة.

العلو بالتكرّم والوفاء. أما التكرّم فهو التفعّل من الكرم، وفيه معنى العمل بالكرم مهما صعبت الأحوال حسب الظاهر، أي التصبّر على الكرم أخذاً بصفة الكرم، والكرم في الحقيقة لا يكون كرماً إلا أن تأخذ به وقت الشدائد أما وقت الرخاء فأي شخص تقريباً قد يكون كريماً. ولذلك قال {علوهم تكرّماً} و ليس فقط: علوم كَرماً. والكرم بالأخلاق والإنفاق. وعلو الدرجة في الآخرة يكون الأخلاق قال النبي صلى الله عليه وسلم "أقربكم منّي مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً". وعلو الدرجة في عين أهل الدنيا يكون بالإنفاق عليهم، قال النبي "أحبّوا الله لما يغذوكم به من النعم". وأما الوفاء ففيه معنى إنفاذ الوعد وردّ الجميل وتذكّر الإحسان الماضي للآخرين، وهذه صفات السياسة الأعلى والتعامل الأشرف بين الناس والدول، وليس كل أحد يصبر على مثل ذلك وخصوصاً وقت الشدّة وحين يكون الأخذ بالوفاء مكلفاً. لكن استحقاق العلو بصفة الوفاء لا يكون إلا عند كون الوفاء مكلفاً، وإلا فالوفاء حين يكون في مصلحتك ظاهراً وسهل المأخذ لا يكون وفاءً لكنه يكون اتباعاً للمصلحة العادية والسهولة فلا يكون علوّاً بل أدنى الخلق وأسفل الحشرات قد يعمل بمثل ذلك ويؤثره على عدم الوفاء. محكّ الأخلاق والإنفاق الصعوبة وليس الرخاء وحينها يظهر الاستحقاق.

{يا مجيل الأفكار فيهم، إلى كم تتعب النفس} التفكير يتعب النفس، لكن الوحي والإلهام وتطهير القلب ليحدث فيه العقل والتعقل الأعلى والأعمق عفوياً وحدسياً مع الدقة والنفاذ أمر أشرف ولا تتعب النفس فيه لأنه غير صادر عن النفس بل عن الروح. وهذا من أهم الفروق بين أهل الذكر وأهل الفكر. أهل الذكر معارفهم أوسع وأعمق وأدقّ من أهل الفكر، ونفوسهم في راحة أكثر.

{أسرتي لا أقول فخراً سراة—حسبهم ذاك مفخراً وسناءَ} كيف يقول "لا أقول فخراً" و "حسبهم ذاك مفخرة" في آن واحد؟ الجواب: لأن الفخر له وجهان: وجه باطل ووجه حق. الوجه الحق هو أن الفخر دائماً يكون بصفة كمال حسب معيار المتفاخر وعلى مَن يتفاخر. فلا يوجد عربي يتفاخر بالبخل وسط العرب. التفاخر يكون بصفة كمال، فمن هذا الوجه يكون الفخر حقّاً، ولذلك قال "حسبهم ذاك مفخرة"، لأن كون الجماعة {سراة} أي النخبة الشريفة العليا بمعنى السلطة المعرفية والسياسية، أي أنهم من العلماء والأمراء، هذه الصفة هي أشرف ما يمكن أن يتّصف به الناس في أيام الشاعر، الإمامة. أما الوجه الباطل للفخر فهو أن يدّعي الشخص وجود صفة كمال فيه أو في غيره بدون أن تكون تلك الصفة متحققة فيه فعلًا، ولأنه سينسب لأسرته صفة كمال وريد أن يقول بأنه لا يقول باطلًا قال {لا أقول فخراً} كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "أنا سيد ولد آدم ولا فخر" أي أني أقول حقيقة ولا أطلب الترفع عليكم بالأباطيل. {حسبهم ذاك مفخراً وسناء} "مفخراً" أي لهم صفة الكمال الأعلى، "سناء" إشارة للرفعة التي تحدث بالاتصاف بالكمال. وأعلى ما يمكن للأئمة من غير الملائكة والأنبياء من أهل الدرجة العرشية بلوغه هو البروج والسماء. ومعلوم أنه فوق البروج والسماء درجات وجودية عرشية وغيرها. والشاعر لا يدّعي تلك المقامات العليا لنفسه، ولو كان ينسب لنفسه أي صفة كيفما اتّفق بلا صدق ولا ورع لنسب لنفسه تلك أيضاً. الشاعر فطن صادق.

الخلاصة: هذه القصيدة جمعت بين الحبّ والشرف، بين الفرد والجماعة، بين النفس والغير، بين الزمان والمكان والإنسان، بين الصديق واللائم والمنافس، بين الحاضر والغائب، بين الصعوبة والسهولة، بين الممالك الطبيعية المختلفة، وغير ذلك من مواضيع. ١٤ بيتاً فيها من كل شئ يخصّ الإنسان.

...

قال: ما العلة من ظهور الديانات في عصور قديمة سابقة بقرون للعلوم والتكنولوجيا ، فتكون المعجزات اكثر تأثيرا وفرضا في زمن العلوم التجريبة والتطبيقية ؟

أقول: السؤال قائم على فرضيتين غير صادقتين وفيهما نظر، وهما سبب الإشكالية.

الفرضية الأولى هي أن الديانات ظهرت في عصور قديمة. والحق أن الديانات ظهرت في الماضي ولا تزال تظهر في الحاضر، سواء من حيث ظهور شخص يدّعي أنه مؤسس لدين جديد أو من حيث ظهور شخص يدّعي أنه مجدد أو مفسّر أو ثمرة دين قديم. حتى العلوم والتكنولوجيا هي شئ ظهر منذ القديم، وليست شيئاً مخترعاً قبل بضعة قرون، فقول السؤال {سابقة بقرون للعلوم والتكنولوجيا} يوهم أن العلوم والكنولوجيا ظهرت قبل قرون فقط، وهذا غير صحيح بالمرّة من كل وجه. كل ما لدينا اليوم هو إما شئ كان في الماضي أو ظهرت أصوله في الماضي وبعض تطبيقياته لكن تم تطبيقه بشكل مكثّف أو مركّز أكثر في القرون الماضية وفي الغرب تحديداً، مثلًا مبدأ التجربة للتحقق من صدق المقولة الطبيعية، هو مبدأ فهمه الناس ومعمول به منذ قرون لا يحصيها إلا الله، بل حتى في الأمور الدينية كان معمولاً به، على سبيل المثال قال الإمام الشافعي رحمه الله "قبر موسى الكاظم الترياق المجرّب"، ومثال آخر وضع الشيخ محيي الدين ابن عربي كتاباً يصف فيه خلوة لو قام أي شخص حتى لو كان ملحداً (وهذا نصّ الشيخ، لكن الشيخ يستعمل "معطل" بدلًا من "ملحد") فإن هذا الملحد سيرى الحقائق التي يتكلّم عنها الدين وأهل التصوف الإلهي، مثال ثالث ذو النون المصري، الشيخ الصوفي المعروف، عنده كتاب اسمه "المجربات" يتحدث فيه عن وصفات طبّية وكيميائية وسحرية مجرّبة لإحداث تأثيرات طبيعية معيّنة. والأمثلة كثيرة جداً. فكرة التجربة والقيام بشروط معيّنة للتحقق من صدق مقولة علمية معينة أو تأثير طبيعي معين، أمر معروف وقديم جداً. لكن كيفية تطبيق هذا المبدأ ومدى إعماله وكيفية تقييم النتائج التجريبية واختبارها، قد يختلف، وفعلًا قد اختلف إلى حد كبير. فالذي يميّز العصر الحداثي هذا ليس أنه يأخذ بالعلم التجريبي، لكن-ضمن أمور أخرى- أنه يأخذ بالتجربة بنحو خاص. أما "العلوم" فكلّها لها سوابق من الماضي، وبعضها يرجع لآلاف السنين، وتستطيع تبيّن ذلك حين تقرأ في "تاريخ" أي علم من هذه العلوم. أما التكنولوجيا، بمعنى اختراع آلة للقيام بعمل ما، فأيضاً شئ قديم، وإن كانت الآلة الحديثة أكثر تعقيداً وأوسع تأثيراً، لكنها ليست إحداثًاً لشئ من العدم بل له سوابق.

الفرضية الثانية أن المعجزات لم يعد لها ظهور اليوم. وهذا أيضاً غير صحيح، لا أقلّ حسب ديننا نحن أهل القرءآن. وذلك من وجهين: (أ) معجزة نبيّنا هي القرءآن. والقرءآن حاضر. قد لا يقتنع إنسان ما بمعجزة القرءان، لكن هذه مسألة أخرى غير عدم وجود المعجزة. فلا تنسى أنه حتى الذين شهدوا انفلاق البحر بضربة عصا موسى طلبوا عبادة الأصنام بعد أن تجاوزوا البحر ثم عبدوا العجل بعدها بقليل. والذين شهدوا إحياء عيسى للموتى سعوا في قتله وصلبه. الإنسان لا تقنعه المعجزات من حيث هي معجزات، هذا أمور ثابت وتفصيله بنحو أكثر مما فعلت قبل قليل يحتاج إلى مقالة أخرى. (ب) كرامات الأولياء، وهذه لا تزال مستمرة ويشهدها الأولياء في حياتهم ويشهدها من أحاط بهم من أهل البصيرة.

هذا جواب أوّلي. أما الجواب التحقيقي فهو ما يلي: إن الغاية من كل معجزة حسب القائلين بالمعجزات حسب الشائع هي إقناع الناس بصدق إخبار المخبر عن الله أنه يخبر عن الله. وصورة المعجزة هي "خرق العادة الطبيعية". لكن هذه المعجزة لا يمكن أن تعطي هذه النتيجة في الواقع، مما يفسّر لك سبب كفر الأقوام الذين شهدوا تلك الآيات حسب ظاهر القصص القرءاني وغيره. لماذا؟ أوّلاً لأن الناس لم يشهدوا كل العادة الطبيعية منذ بداية الطبيعة وإلى نهايتها حتى يعرفوا ما هي العادة الطبيعية، قبل معرفة أنه تم خرقها بالمعجزة. فأقصى ما يجده الإنسان العادي أن شخصاً جاء بشئ غريب لا يقدر هو أن يأتي بمثله ولا يفهم حقيقته، وإن كان كل ما هذه صفته يدلّ على أن صاحبه من عند الله أو له قدرات خارقة واستثنائية لكان كل من يتصل اتصالًا هاتفياً باستعمال الآي فون اليوم يعتبر صانعاً للمعجزات بالنسبة للقبائل الساكنة في أدغال أفريقيا (وفعلًا تم تأليه بعض من يستعملون شئ من التقنيات الحديثة حين زاروا تلك القبائل والجزر المنقطعة عن الحضارات). فأقصى ما تعطيه المعجزة أنني لا أفهم كيف جاء بها هذا الرجل، وليس كل ما لا أفهمه يدلّ على أن الرجل من عند الله. ثانياً، حتى لو افترضنا بأن رجلًا جاء بخارقة يعرف كل أهل العلم أنه لا تفسير طبيعي لها، فهذا لا يدلّ على أن صانع هذه الخارقة هو الله رب العالمين، بل قد يكون أي كائن آخر من الكائنات الغيبية التي لا نعرفها، وقد يكون كائن طبيعي خارق لا نعرفه أعان هذا عليها، وقد وقد، وأقصى ما في الأمر أننا لا نعرف ذلك الكائن. ثالثاً ولعله الأهمّ، إن دعوى "البشر لا يستطيعوا الإتيان بمثل هذه الخارقة" منقوض بنفس واقعة إتيان أحد البشر-وهو صاحب الخارقة-بتلك الخارقة ! كيف نقول "لا يستطيع بشر أن يشقّ بعصاه البحر بضربة"، وها نحن نشهد موسى-حسب الشائع- يقف أمام البحر ويضرب البحر ويشقّه بضربة. نعم، أقصى ما في الأمر أن شخصاً من بين مئات الألوف أو الملايين أو واحد في القرن يستطيع أن يأتي بمثل هذه الخارقة، مثل أن نقول "الفنان الفلاني أو الكاتب الفلاني لا يوجد مثله إلا مرّة كل ألف سنة". الندرة لا تعني المعجزة. لكل هذه الأسباب وغيرها، تستطيع أن تفهم لماذا قال الله تعالى "وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذَّب بها الأوّلون". لاحظ أن انفعالهم وصفه الله بأنه تكذيب، "كذّب بها". والتكذيب موقف عقلي، وليس موقفاً نفسانياً عاطفياً أعمى. الأولون استعملوا عقولهم حين نظروا في تلك الآيات، ولم تقتنع عقولهم بآن هذه الآية من حيث صورتها تنتج صدق دعوى الأنبياء. وهم على حقّ في ذلك من هذا الوجه، لا من كل وجه طبعاً. ولذلك لم يكن الأنبياء يأتون بالآية الغريبة أوّل ما يأتون، بل كانوا يأتون بالكلمة والحجّة العقلية والبرهانية المباشرة، لكن بعد أن يرفض الناس هذه الحجّة العقلية الكلامية حينها قد ينتقلون إلى شئ من صناعة الغرائب ويظهر الله ذلك على يد من يشاء حسب ظاهر القصص. تأمل مثلًا مجادلة موسى وفرعون في سورة الشعراء، قال فرعون "وما رب العالمين" فأجابه موسى بثلاث أجوبة كلامية عقلية فكرية، حين رفض فرعون، بعدها فقط قال موسى له "أولو جئتك بشئ مبين" فألقى عصاه ونزع يده. باختصار، الخارقة هي نوع من اليأس أو آخر خطوة قبل اليأس التام من الناس، ولذلك يأتي عادة بعد التكذيب بها الدمار والهلاك والعذاب.

ومن أجل ذلك، اقتصر الله تعالى في بيان الرسالة الخاتمة على الحجّة العقلية والكلامية والعلمية فقط. من اقتنع بالعقل، فبها ونعمت. ومن لم يقتنع وعاش مسالماً، فيجب تركه للآخرة والله يفعل به ما يشاء. ومن لم يقتنع وأراد الاعتداء على المسلمين، فيجب عليهم حمل السلاح والرد عليه وإحلال السلام جبراً وقهراً إن اضطروا. لم تعد هناك حاجة لإهلاك الأقوام، لأن دين الله سينتشر في الأرض بالسلم أو بالحرب (في حال الاعتداء ومنع حرية الكلام من قبل أي بلد يسعى المسلمون للدعوة فيها إلى دينهم).

وبناء على ما سبق، تستطيع أن ترى أن السؤال منقوض بنفسه. فالسؤال يفترض أننا في زمن تعظيم العلم والعقل وأن الناس يتّبعون ما يقتضيه العلم والعقل. حسناً، إن كان كذلك، فهذا عين ما يريده الإسلام وما أراده الله من الناس منذ بداية بعثة الأنبياء. الحجّة للعلم، وأعظم الأعمال هو طلب العلم، وأقرب الناس إلى الله هم العلماء، والعلماء هم ورثة الأنبياء والبرهان معيار الصدق. فإن كنّا فعلاً في مثل هذا الزمن، فالحمد لله، ولا حاجة أصلًا للمعجزات التي لا تقنع إلا مَن كان له عقل، ومَن له عقل لا يحتاج إلى المعجزات. فتأمل.

...
أنا أكتب لأتعلّم القراءة. وأقرأ لأتعلّم الكتابة.

...
أنشد أحدهم قصيدة يذكر أنه أنشأها حين كان في السجن لمدة عشرين سنة بسبب أعماله المتعلقة بإعادة الخلافة الإسلامية حسب قوله، وتأسف في القصيدة على زمن المعتصم الضائع وأيام كانت الخلافة سيفاً بتّاراً في الأرض.
فقلت له: أثابكم الله على حسن نيّتكم. لكن "أيام المعتصم" كان المعتصم وجماعته يسوقون الأمم لكن الأمّة الإسلامية كانت في عذاب تحتهم وأكثر المسلمين لا ينعمون بل يتأذون بسببهم. حبّ الحرب والقتال ليس من الإسلام ولا من الإيمان ولا من الإحسان. المعاناة في السجن المادي مصيبة، لكن المعاناة في السجن الفكري طامّة. حسب المفهوم الشائع عنها، الخلافة خرافة. ولا يوجد أحد ممن مضى من "اللصوص المتغلبة" (حسب قول الزمخشري رحمه الله) ولا من الحاضرين منهم يستحق شيئاً من مسمى الخلافة ولا غيرها من مقامات النبوة والولاية. أحزاب من المجرمين يتقاتلون فيما بينهم من أجل استغلال العامّة والتمتع في الحياة على حسابهم. الخلافة الحقيقية لفظت أنفاسها مع آخر نفس لرسول الله صلى الله عليه وسلم. اليوم علينا أن نستيقظ من تلك الكوابيس التي نظنّ أنها أحلام جميلة لأنها في مخيّلتنا فقط، اقرأ في التاريخ كيف كان العلماء والأولياء يعانون بسبب السلاطين والأمراء قبل العامّة وبقية المسلمين والمؤمنين. لا تجعل مخيّلتك تتحكم فيك. قد يكون الشئ جميلًا في الخيال سيئاً في الواقع، وخرافة الخلافة هذه أحد أشهر الأمثلة. المسلمون الذين يعقلون لا يريدون إلا إيجاد جماعة تدير الشؤون العامّة بدون التدخّل في شؤونهم الخاصّة، وبدون أن تكون تلك الجماعة طاغية أو قاهرة فوقهم وتستعبدهم كما كان الحال في السابق حين كان الناس مجرّد خول وعبيد لا قيمة لهم ولا رأي على الحقيقة.

...
قال: أحبّ أن أتعرف عليك.
قلت: معرفتي معرفة كلامي.

...
أوّل اختيار وقاعدة الحياة وأهمّ حرية هي اختيار العيش على الانتحار. أنت مختار في هذا القرار. ولا يوجد شئ يجبرك على اختيار العيش، بل قد تختار الموت وتدخل فيه إما بترك الأكل وإما بالقتل.
فقط بعد أن تختار العيش، وتجد السبب الكافي لاختيار العيش، حينها ستجد حياتك كلّها تتمحور حول هذا السبب.
فمن كان سبب اختياره العيش هو الذكر والتعلّم كانت حياته رحمة وطيبة. ومن كانت سبب اختياره العيش غير ذلك فحياته لعنة وخبيثة.

الأمّة الناجحة هي التي أكثر أهلها اجتمعوا وتوحّدوا بنفس السبب، أي اختاروا العيش لسبب معيّن وهو الذكر والتعلّم.

...

العالِم حجّة على أهل زمانه إن كان يطلب عيشه بنفسه وله أسرة. وإلّا فسيقولون له "أنت من العلماء لأنك فارغ من هموم المعيشة والأسرة، ولو كنت مثلنا لما صرت على ما أنت عليه".

...

أنا وأهلي وأصحابي في سفينة نوح، وحولي الطوفان، وتكليفي الذكر والفكر حتى يأتي رسول ربي ويأمرني بالخروج إلى الأرض الجديدة من حولي.

...

مغالطة شائعة:

يقولو الغربيون أن عندهم "المنهج العلمي" الصحيح. لكن في موضع إخر يقولون "تبيّن لنا أنه لا يوجد يقين في المعارف العلمية وإنما يوجد احتمالات".

أقول: إن كان لا يوجد إلا احتمالات، والاحتمال هو الظنّ وليس العلم، فإذن أنتم لا تملكون "المنهج العلمي" ولكن تملكون: المنهج الظنّي !

...

لست ضدّ الأمور الغربية بالجملة، لكن أنا ضدّ المبالغة في قيمتها من جهة واستعمال هذه المبالغة للطعن في تراث ومناهج وثمار الأمم العتيقة من جهة أخرى.

لكل إيجابية غربية توجد سلبية مضادة لها، وتوجد سلبية معها.

مثلًا إيجابية إيجاد طعام كثير بوسائل صناعية (أي حفظ الحياة) يوجد معها سلبية مضادة وهي الأسلحة النووية الفتاكة التي قد تبيد الحياة كلّها على الأرض، وتوجد سلبية معها وهي الأمراض المصاحبة هذه الأطعمة الصناعية.

وقس على ذلك.

لا للمبالغة، نعم للعدالة.

...

وهم شائع: الغرب تقدّم لأنه يؤمن بالعلموية الحداثية. الجواب: كلّا. ليس كل الغرب كذلك، ولا معظمه. بل في أمريكا اليوم أكثر الناس لا يؤمنون بكثير من المقولات العلموية، وأكثر الناس لا تزال تؤمن بأشياء من "الخرافات القديمة" الدينية وما أشبهها. ولا يزال أكثرهم أو الكثير جدا منهم لا يقبل حتى بصحة وجود احتباس حراري عالمي أو التطور الدارويني وما شاكل، هذا بالرغم من أن أمريكا هي الدولة التي تخرج منها أكثر أبحاث علموية في الأرض كلّها، ونظامها التعليمي المدرسي العمومي ليس حتى من أفضل عشرين على مستوى الأقوام الغربية. فإذاً، لا نبالغ ونوهم الناس بأن الغرب كلّه على شاكلة واحدة في هذا الجانب، وحتى حين نستعمل نحن "الغرب" للإشارة إلى تلك الأفكار الحداثية فإننا نستعمله من باب الاصطلاح الخاطئ الشائع وليس من باب الوصف الدقيق للواقع.

...

يقول البعض: الغرب تقدّم لأنه اتبع العلم بينما لا تزال دول الوطن العربي متخلّفة لأنه فيها من يحرّم على المرأة أن تقود سيارتها بنفسها بحجة أن هذا يتنافى مع مظهر المرأة المسلمة !!

أقول: بل لأنه لا يزال فيها أغبياء مثلك نحن على ما نحن عليه. ما علاقة هذا بهذا أيها الأبله؟ أوّلًا كل بلاد العالم العربي-أثناء كتابتك لهذا الكلام-هي دول تقود فيها المرأة السيارة بلا حرج (وأثناء كتابتي أنا لهذا الجواب آخر دولة انضمت إلى البقية في ذلك). ثانياً العلم الذي تتكلّم عنه يصف الطبيعة ويضع خطط للتأثير فيها، فقط لا غير. ولا علاقة له بوصف الأمور الدينية أو الاعتبارية القيمية أو كيفيةاختيار الأمم لتقسيم العمل بينها وإعطاء كل جنس أو فئة دوراً معيّناً. كل ذلك خارج دائرته. ثالثاً في بريطانياً مثلًا، يوجد عدد كبير جدّاً من الرجال والنساء لا يقودون السيارة أصلًا ولا يمتلكونها لأنهم يستعملون المشي ووسائل النقل العام كالباصات والترامات، فهل هؤلاء أيضاً متخلّفون لأنهم لا يقودون السيارة. رابعاً إن كنّا سنستعمل بعض المقالات العلموية بالنحو الذي تقوم به أنت، فقد نقول أن من التخلّف العلمي أن نقود هذه السيارات أصلًا، لأنها تلوّث البيئة وتتسبب بحوادث سيارات ومقاتل وإعاقات وخسائر مالية وبشرية وحيوانية ونباتية وجمادية ومعمارية لا حصر لها، فقد نقول أن قيادة السيارة لا يتناسب في هذا العصر مع مظهر الإنسان الحضاري. وقد نقول أكثر من ذلك، لكن خلاصة الأمر أن لا نربط بين ما لا روابط تجمع بينهم، حتى لا نفكّ بين الأمور التي توجد روابط تصل بينها.

نفس هذا المغفل قال: كما نجد من يبحث في مسألة ما إذا كان يحقّ لطالبات كليات الطب أن ينظرن-أثناء التشريح-إلى الجثة العارية للرجل أم لا! !
أقول: ينطبق ما مضى هنا أيضاً. ونضيف، فكرة تشريح الجثّة من قبل رجل أو أمرأة لم تزل مسألة منظور فيها ومرفوضة إلى حد كبير حتى في البلاد الغربية التي بدأت العمل العلموي بالطريقة الحداثية. بل أوّل امرأة تتخرج كطبيبة في العصر الأوروبي الحديث هي إليزابيث بلاكويل وهذه كانت في القرن التاسع عشر وبداية العشرين. أما متى صار من الجائز النظر إلى الجثث العارية من قبل النساء، فهذا لا أعرفه وأحسب أنه جاء بعد ذلك بفترة، لأن القوم كانوا يتحرجون حتى من الكلام عن الجنس إلى أن جاءت الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. ثم هل إذا قيل "الأمم متخلفة لأنها لا تزال تشكك في إن كان يحق للناس في النظر إلى بعضهم البعض وهم يمارسون الجماع علناً". مرّة أخرى، اختيارات الأمم في هذه الأمور لا علاقة لها بذات العلم الطبيعي ولا يقضي الأخير فيه بشئ. بل قد توجد مذاهب علموية نفسانية تحكم بأن مثل هذا النظر قد يؤدي إلى اضطرابات نفسانية في كثير من الحالات وتشكك في قيمة هذا النظر من قبل المرأة أو الرجل إلا إن كان على شاكلة معينة من حيث ذهنه وقوة نفسه وما أشبه. الخلاصة، يربط برابط الضرورة بين أشياء ليست مرتبطة بالضرورة.

...

إن كان المراد من العلم إدراك الشئ فليس علماً إلا ذلك الذي يؤدي إلى مباشرة حقيقة الشئ. وإن كان المراد من العلم معرفة كيفية صناعة شئ، فغاية الصناعة هي القيد الأكبر على طلب العلم، وستكون الغاية سيدة السعي لا العلم.

...

لكل معلوم منهج يناسبه يؤدي إلى معرفته. والمناسبة بحسب الطبيعة. فلابد من وجود تصوّر عن طبيعة المعلوم إجمالًا قبل السعي في معرفته تفصيلًا بواسطة المنهج الموضوع لذلك. يوجد وسيلة للمعرفة سابقة على وجود المنهج، وهذه الوسيلة هي اليد التي ترسم ذلك المنهج. فالمنهج المرسوم ليس بداية المعرفة لكنه المرحلة الوسطى بين المعرفة الأولى التأطيرية وبين المعرفة التفصيلية التدقيقية.

...

لو كان "العلم" (بالمعنى الغربي) لا يقوم إلا بعد الاتفاق على "المنهج العلمي" (بالمفرد)، فما بال العلم موجوداً ولا يزال فلاسفتهم وممارسيهم يختلفون في ماهية ذلك المنهج وتعليل بنوده وأصوله. الجواب: لأن العلم الذي يصنعونه يعتمد على الوسيلة الكبرى للمعرفة الأولية، والعلم ممكن بواسطة هذه الوسيلة التي تضع منهجاً للمعرفة التفصيلية لعلها هي أيضاً لا تعقل أنها وضعته أحياناً أو لا تفهم كل تفاصيله وتضع المبررات الفكرية لها وتجيب عن الإشكالات النظرية المنطقية التي قد ترد عليها.
العقل سابق على المنهج، والعقل أوسع من المناهج الموضوعة بواسطته، وعادة ما يختزل العقل بعض قدراته أو يكون عقلًا مقيّداً بحكم الرؤية والقيم السائدة عند صاحبه وحوله فيضع منهجاً مختزلًا ويظنّ أن العقل لا يقضي إلا بهذا المنهج الجزئي.

...
الترجمة عن الغرب ذبحت العرب. سوء فهم، ثم سوء ترجمة، ثم سوء تعامل، ثم يستغربون من سوء الواقع.

...
قال بعضهم: إن دراسة الخلفية التاريخية تسمح لنا بفهم أعمق للأبعاد الفلسفية للعلم السائد في عصرنا.
أقول: كلّا. الفهم الأعمق للأبعاد الفلسفية يكون بدراسة الخلفية الفلسفية للعلم السائد في الغرب. تاريخ الأفكار هو في حقائق وأصول الأفكار والرؤى والأطر التي قامت داخلها. لا تحتاج إلى تاريخ صاحب الفكرة ولا زمن بروز الفكرة لفهم عين الفكرة ومدى صدقها أو مدى نفعها. الفكرة ذاتها هي تاريخها. هذا لمن يريد فهماً "أعمق للأبعاد الفلسفية". هوس التاريخانية داء عضال، خصوصاً بالنسبة لأولئك الذين لا يفهمون سبب تعلّق الغربيون بالتاريخانية، ولا يفهمون أن النظم الدينية عندهم والنظم السياسية الملكية تحتاج إلى هوس التاريخانية لأنها هي نفسها قائمة على عين ذلك الهوس التاريخاني.

...
من غرائب فلاسفة العلم الحديث الغربي: يقولون بأن الاستقراء لا يمكن تبريره منطقياً ولا البرهنة عليه عقلياً، وهو ما يعرف بمشكلة الاستقراء. ثم يقولون بأن حدّ الاستقراء هو الوصول إلى أحكام احتمالية، ولا شأن له بالأحكام الحتمية واليقينية. ثم إذا قلت لهم "لكن كيف تقبلونه كعلم وهو لا يؤدي إلا إلى أحكام احتمالية ظنّية" قالوا "نحن مضطرون لذلك لأ مبادئ العلم العامة واعتقادات الحياة اليومية تعتمد اعتماداً تامّاً على قبول الاستقراء كأصل في تحصيل العلم". وهنا الغرابة المضحكة. لماذا؟ لأن أقصى ما يقولونه هو: قد عرفت عقولنا بأن العلم (بالمعنى الحقيقي، أي اليقيني) مستحيل. وما بقي بأيدينا إلا الظنّ. لكن لأننا مضطرون إلى ممارسة شئ اسمه "العلم"، فسنقوم بتسمية ذلك الظنّ بـ "العلم". بعبارة فقهية: الضرورات تبيح المحظورات ! ضرورة إيجاد شئ اسمه العلم تبيح عندهم محظور استعمال كلمات لا معنى لها والاعتماد على أصول قد عرفوا أن لا يمكن الاطمئنان إلى صدقها إذ لا علم لهم بها. ثم إذا دخلت في فكرة الاحتمال عندهم، ستجد أنها بحد ذاتها مبنية على مغالطة شنيعة جدّاً تتجاوز "مشكلة الاستقراء" وتجعله معضلة حسب مبانيهم "العلمية" الرياضية. لماذا؟ خذ هذا المثال: مكعب زهر له ستة أوجه. رياضيا واختزالياً، لكل وجه احتمالية ١ على ٦ أن ظهر كلّما رمينا الزهر. لأننا نعرف أنه لا يوجد إلا ٦ احتمالات، نستطيع أن نحكم بأن احتمالية كل وجه هي ١/٦. لكن-وهنا المعضلة-لو كانت الأوجه المحتملة لانهائية، وكانت العيّنات الممكنة للجنس الذي ندرسه غير محصورة لدينا ولا يمكن حصرها، فإذن أيا كان عدد الأوجه والعينات التي نشاهدها ستكون في حكم اللانهاية. مثال ذلك: لو

سألتك "كم إنسان لديه كلية في جسمه؟" فإن الاستقراء يقضي بأن نقوم بتشريح كل إنسان، حتى نحصل على الاستقراء المحيط. وحيث أن تشريح كل إنسان عملية مستحيلة، فيقوم أصحاب منهج الاستقراء بأخذ عيّنة من جنس الإنسان، مثلًا مليون إنسان، ويشرّحونهم فيجدون أن لدى ٩٩٪ منهم كلى. إلى الآن نحن نصف مشكلة الاستقراء المشهورة منذ القدم. لكن أصحاب منطق الاحتمال سيقولون "٩٩٪ من الناس لديهم كلى" وسيعممون النتيجة على كل الناس. المشكلة المعروفة هي أن اعتبار مليون يمثّلون كل الناس أمر غير مبرر، واعتبار أن نسبة ٩٩٪ التي انطبقت على عيّنة المليون من غير المبرر سحبها على بقيّة الناس. المعضلة هي أن عدد الناس فعلياً هو في حكم اللانهاية، على اعتباره عدم علمنا الحقيقي بزمن نشأة الإنسان في الماضي، وعلى اعتبار أن عدد الناس قد يستمر إلى ما لا نهاية في المستقبل، فالنتيجة هي أن عدد الناس فعلياً هو في حكم اللانهاية، وأيا كان العدد الذي تقسمه على لانهاية سيكون في حكم اللاشئ من حيث قيمته العلمية والتعبيرية والتمثيلية. فيسقط أساس الحكم بأن "احتمال ظهور كذا هو كذا"، لأن أساس الاحتمال حصر الفئة، وحيث أن الفئة في كل العلوم تقريباً غير محصورة، فالحكم بالاحتمال من المُحال. الخلاصة: فلاسفة العلم الغربي حين وصلوا إلى طريق مسدود، بدلًا من الرجوع أو القعود قرروا أن يعتبروا الطريق غير مسدود! من يدري لعل اليسوعية التي جاءوا منها والتي أوهمته بأن الإيمان يمكن أن يحرّك الجبال والثلاثة يمكن أن تكون واحداً، لعل هذا الإيمان الذي برزوا منه جعلهم يقبلون بالمحالات ويستمرءونها. بعبارة أخرى: حين وصلوا إلى الجهل سمّوه علماً وأكملوا مسيرتهم وكأنهم لا يستحون.

مشكلة العلم الغربي تفسير الاستقراء. فخرجوا من المشكلة بنظرية الاحتمال.
معضلة العلم الغربي تفسير الاحتمال. ولم يخرجوا منها بعد بتفسير علمي، وإنما بحجّة الضرورة العملية أو بحجّة مبهمة نفسانية (السيد الصدر). وتخريجاتهم هذه لو استعمل أحد مثلها في تبرير مقولة دينية لقالوا عن الاحتجاج بالضرورة العملية "غير مقبولة، لأننا لا نقبل إلا بالعلم". ولردّوا على الاحتجاج بالمشاعر النفسانية "غير مقبولة، العلم فوق العواطف ولا يعرف إلا المنطق الحديدي البارد". فتأمل بالله عليك كيف أوقعهم الله في عين ما أرادوا الخروج منه حين حاربوه ونابذوا كلمته.

...

كل علم هو علم بالله. لأن العلم يعرف الحق، والله هو الحق. وبدون الله، لا علم. وبدون العلم، لا إنسان. وبدون الإنسان، لا يبقى إلا حمر تتهارج فيما بينها.

...

العقل نور من نور الله. والدليل أن العقل يحكم بالضرورة بأن الوجود مطلق ولانهائى. إذ يستحيل أن يرى العقل قيداً إلا ويشعر بأن القيد إنما هو قيد على مرتبة، وأن وراء القيد وجوداً. ويستحيل أن يرى العقل حدّاً إلا ويشعر بأن الحدّ إنما هو حدّ لمرتبة أو لشئ، وأن وراء الحد لامحدوداً. العقل هو القارئ لمقالة "إنا لله وإنا إليه راجعون". بقوله "إنا لله" يكون نوراً مطلقاً لانهائياً، وبعد قوله "لله" ابتُلي بالقيود والحدود، ثم لما استشعر محدوديته وجزئيته، وعرفه مبدأه وأصل حقيقته، منّ عليه بالرجوع إلى بحر النور العظيم فتغنّى طرباً وأنشد فرحاً "وإنا إليه راجعون". والواو بين "إنا لله" و "إنا إليه راجعون"، هذه الواو هي حقيقة العقل الرابط بين الوجود المطلق اللانهائي وبين تجلياته المقيدة المحدودة. العقل عقل لأنه يربط بين الحق والخلق، وله معراج إلى الحق ونزول من لدنه كلّما استشعر ذاته وذكر ربّه.

...

قال: سعادة النفس ليس في اشباعها ...سعادة النفس في الرجوع الى اصلها ...و الانفس مختلفة و سعاداتها مختلفة ....فأي نفس تعني ؟ فهناك سبعة أنفس ...و لن تنال النفس سعادتها بالصمت و التفكر و التأمل فقط ... فإنما هي وسيلة من الوسائل ...فأما الوسيلة الكبرى و الوحيدة و التي تنبثق منها ما دونها من الوسائل هو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.
قلت: بل سعادة النفس في إشباعها، إذ ليس وراء الإشباع إلا الفقد والنقصان وهذا سبب العذاب. والرجوع إلى أصلها من صلب إشباعها. والأنفس إن اختلفت في صورها لكن جوهرها مشترك وهو طلب الرفعة. (البدن يطلب الراحة، لكن النفس تتطلب الرفعة). والصمت والتفكر والتأمل كلّها تدور حول شئ واحد هو الاستنارة، وسعادة النفس في الاستنارة. وسيدنا النبي صلى الله عليه وسلم هو نور الله، "اللهم اجعلني نوراً" كما قال عليه السلام. فهو نور، وكون السعادة النفسانية حاصلة به لأنه نور، وليس لأنه كان يركب الناقة مثلًا أو كان شعره أسوداً. كلمات زادت نورانية النفس كلّما ازدادت سعادتها، والسعادة درجات لانهائية كما أن نور الله لانهائي. "يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" والله هو "رفيع الدرجات" إلى مالا نهاية. فالإيمان والعلم من النور، والنور درجات، والنفس تطلب الرفعة فيها. "اسجد واقترب" والاقتراب عمل نفسي لا حدّ له لأن الذي يُراد الاقتراب منه لا حد له. الصمت سكون النفس عن الصوت الخارجي لسماع الوحي والكلام الملائكي الداخلي. التفكّر عمل الذهن لتحصيل الفكرة الصادقة. التأمل مشاهدة المعنى للاتصال بالجمال والحقيقة. عبارات شتّى وأعمال كثيرة والمقصد واحد وهو الاستنارة.
قال: النفس بها الخير و بها الشر ...فهي ليست المقصود و ليست الوسيلة الا اذا صفت.
قلت: النفس ليس فيها الخير والشرّ، النفس فوق الخير والشر، قال تعالى "ونفس وما سوّاها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها". فلو كان في النفس الخير، لما خرج منها إلا الخير. ولو كان فيها الشرّ، لما خرج منها إلا الشرّ، ولما عاقبها الله على الشرّ لأنه سواها شريرة وهذا باطل وظلم وغير معقول. لذلك لم تقل الآية: ونفس ما سواها فجعل فيها فجورها وتقواها. لكنه قال "ألهمها فجورها وتقواها" والإلهام ليس الجعل والتكوين. كونه ألهمها الفجور والتقوى، فهذا يدلّ على أنها ليست فاجرة وليست تقية في نفس حقيقتها. لكن حقيقتها فوق هذه الثنائية. النفس أحدية، هذه هي الحقيقة. ولذلك، النفس الكاملة هي التي تجمع الأضداد في ذاتها، لكن تضع كل ضد في موضعه بحكمة. فلا هي نفس رحيمة خالصة، ولا هي نفس غليظة خاصة، مثلا. بل تكون رحيمة في موضع الرحمة، وغليظة في موضع الغلظة، حتى تكتمل بالجمع بين الأضداد كما أن الله تعالى الذي هو عين هذه النفس "يحذركم الله نفسه" يجمع بين الأضداد فهو النافع والضار، والمعز والمذل مثلًا. فقال تعالى عن نفوس المؤمنين "أشداء على الكفار، رحماء بينهم"، لاحظ الجمع بين الشدة والرحمة مع اختلاف الموضع الذي تتجلى فيه الشدة والموضع الذي تتجلى فيه الرحمة، لكن كلاهما من تجليات النفس المهتدية بنور الروح الأعلى وهو القرءآن العظيم. مثال آخر لجمع النفس بين ما يتعارف عليه بالخير والشرّ، هو قوله تعالى عن السلام "ادخلوا في السلم كافة"، لكنه في موضع آخر أمر بالقتال "كتب عليكم القتال وهو كره لكم". فأمر بالسلم وأمر بالحرب، فالنفس الكاملة جامعة بين السلم والحرب، لكن كل في موضعه والمجال الذي يناسبه حسب الحكمة العالية والقيام بالقسط الذي هو مقام خلفاء الله في العالَم. وتتبع باقي هذه الأمثلة في القرءان وستجده بارزاً إن شاء الله. هذا عن قولك "النفس بها الخير وبها الشر". أما عن قولك "فهي ليست المقصود وليست الوسيلة إلا إذا صفت" فأيضاً يحتاج إلى إعادة

نظر، لأن النفس هي المقصودة لا غير، والعالَم كلّه مخلوق للنفس وللإفاضات الإلهية على النفس، والجنة والنار لم يخلقا إلا للنفس. بدليل أن الله تعالى قال "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، فجعل عبادته هي الغاية. لكن ما غاية العبادة؟ قال في أية أخرى "ومن شكر فإنما يشكر لنفسه"، و قال "من ضل فإنما يضل عليها". فالشكر للنفس، وليس لله على الحقيقة، لأن الله غني عن العالمين. لكن النفس تكتمل حين تشكر الله وتصل إلى درجات السعادة. والعكس بالعكس. فإن كان الله خلق الخلق لعبادته، فإنه أمربعبادته من أجل النفس، فالنتيجة المنطقية بحسب النصوص القرءانية هي أن الله خلق الخلق من أجل النفس. فهي الغاية. أما درجة الوسيلة فهي قضية أخرى تختص بالنفس الكاملة بالكمال النوراني الأتم الجمعي المحمدي، وكل من كان موصولًا برسول الله صلى الله عليه وسلم له حظّ من تلك الوسيلة، بدليل قول إبراهيم "فمن تبعني فإنه مني". فمن كان من النبي، كان من أصحاب الوسيلة. وهذا هو التحقيق في المسألة التي تقول: لماذا أمر النبي أمّته بأن يدعو له بمقام الوسيلة خصيصاً؟ والجواب: ليس لأن النبي كان يبخل والعياذ بالله على أمّته بمقام الوسيلة، بل لأنه من سعة رحمته كان يعلم أن هذا المقام له ناله أي مخلوق آخر غيره فإنه سيضنّ به على غيره ولن يشرك فيه غيره. وهذا المعنى ظاهر يوم الحشر حين يقول كل فرد من الأنبياء فمن دونهم "نفسي نفسي"، إلا رسول الله فإنه يقول "يا رب أمّتي أمّتي". فالمخلوق الوحيد الذي يهتمّ بغيره هو النبي، لأن حقيقته الرحمانية الجامعة محيطة بالعالمين بلا استثناء لدليل قوله تعالى "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". فبلوغ النبي مقام الوسيلة يعني بلوغ كل أمّته هذا المقام، كل واحد بحسب حظّه من النور النبوي العظيم صلى الله عليه وآله وسلم.

قال: و الدعاء المأثور : اللهم اني اعوذ بك من شر نفسي ؟!

قلت: شرّ النفس يكون على ثلاثة أضرب: الأول بمعنى أن النفس دخلت فيها عوامل جاهلية وشريرة بحكم التربية في مجتمع جاهلي وبيئة كافرة، فتتسرب إلى النفس بحكم العادة أو التلقين اللاوعي للأطفال (فأبواه يهودانه وينصرانه). فحين يستنير العبد ويطلب تغيير نفسه بحكم قوله تعالى "حتى يغيروا ما بأنفسهم"، يستعيذ بالله من شرّ نفسه بمعنى ذلك الشرّ الذي تسرب إليها وفُرض عليها بغير إرادتها وتعقلها، حتى يتم اقتلاع جذور ذلك الشرّ بالتزكية وتعلم الكتاب والحكمة والمجاهدة بالجهاد الأكبر، وليس الجهاد إلا ضد العدو، والعدو هو الظلمات، والله أنزل القرءان ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بالتالي نهاية الجهاد الأكبر التخلص كلّيا من الظلمات التي هي شر النفس فتصير النفس بلا شر أي نوراً محضاً كما قال النبي يدعو ربّه "اجعلني نوراً". الضرب الثاني من شرّ النفس بمعنى أن أن تضع الشئ في غير موضعه، كأن تضع الشدّة في غير موضعها (تضعفها في ضعاف المؤمنين بدلاً من عتاة الكافرين مثلًا، ولذلك قال له "عبس وتولّى" أو "واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين" يحذره من وضع الشدة والغلظة في غير موضعها، "ولو كنت فظّاً غليظ القلب" في نفس الوقت الذي قال له في موضع آخر "وليجدوا فيكم غلظة") فشرّ النفس على هذا المعنى يكون بغفلة النفس عن مقتضى الحكمة، فيستعيذ العبد الصادق بالله تعالى من ذلك، أي يستعيذ بالحكيم لكي يجعله حكيماً. الضرب الثالث من شرّ النفس هو بمعنى القيد والحد، يقول، أعوذ بك من حدود نفسي والالتفاف إليها من دونك، لأن النفس بدون الله عدم محض، الله هو الوجود ومفيض الوجود على كل ممكن في الوجود قال تعالى "من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور"، فالنفس التي لها الوجود بالله، هذه النفس لها جهتين، جهة تعالي تكون فيها عين النفس الإلهية من حيث السرّ المقدّس عن الحدود والمنزّه عن القيود، من هذا السرّ يكون ذكر الله على الحقيقة، لأنه لا يذكر الله إلا الله. لكن للنفس جهة أخرى هي جهة التداني، وفيها تكون النفس

مقيدة محدودة بشؤون العالَم العلوي والوسطي والسفلي، فتتقيد بالأفكار والعواطف والمحسوسات، والعارف بالله يريد أن يشاهد الله تعالى من حيث السرّ والإطلاق والتنزيه، فيستعيذ بالله من التقيّد بصورة العالَم والانحصار في شؤونه المحدودة، فيغفل عن ذكر الله بالمعنى الأعلى والأشرف الذي قال الله فيه "هو الأول والآخر والظاهر والباطن". الخلاصة: شر النفس هو آثار الظلمات فيها وَ عدم عملها بحكمة ربّها وَ انحصارها في قيودها والغفلة عن إطلاق حقيقتها ومعشوقها. وكل ذلك العبد بحاجة إلى الاستعاذة بالله ليخلص منه، إذ هو النور ومنه النور، وهو القوّة وبه القوة، وهو الذي يفتح باب ذكره على الحقيقة.

قال: تعرف يا اخي سيدنا ابو بكر قال ايه عن اعداء الانسان ؟

قلت: لا يحضرني. لعلّي أتذكّر إن أخبرتني.

قال: قال اعداء الانسان اربعة :الدنيا و النفسو الهوى و الشيطان. و الامام ابن عربي قال خمسة و زاد واحدة ...تعرف ايه هي ؟

قلت: لا أعرف. والأهم من تعداد الأعداء معرفة حقيقتهم وأبعادهم وكيفية جهادهم، فهل تعرف كل ذلك، وإلا فإن مجرد تعداد الكلمات لا يفيد شيئاً في تطهير وترقية الذات ولا تحصيل الكمالات. وكل واحد من هؤلاء الأعداء الذين ذكرتهم يصير صديقاً وفيّاً عند أهل الله إن كانت لدى الولي القدرة السليمانية لجعل الشياطين يعملون كل ما يشاء من منافع وخيرات. من أراد نفع نفسه، اشتغل بالحقائق وكيفية تغيير الفساد، لا بمجرّد التعداد.

قال:العدو الذي اضافه الامام ابن عربي هو :

الرأي. فلا تؤمن برأيك الا اذا عرضته على علم اهل الحقيقة و ليس مجرد ان تطرأ عليك فكرة او الهام فتقتنع بها ...فعبادة المسيح كانت برأي ... و عصيان ابليس كان برأي ... و قتل هابيل كان برأي ... وكل الشرور و الموبقات كانت برأي.

قلت:تعريفك للرأي هو بحد ذاته رأي من عندك. وإلا فإن مفهوم القرءآن والنبي وأهل الله لمصطلح "الرأي" ليس هو عين ما ذكرته ولا نفس الشائع عند أكثر الناس. الرأي في القرءان وعند أهله هو النظر القاصر للذهن المقترن بالبدن، بمعنى نظر سطحي لظاهر الحياة الدنيا. وليس المقصود بالرأي عندهم كل تفكير عقلي، كيف والله يقول "أفلا يتفكرون"، فهل كان الله يدعونا للرأي الباطل وعدو الإنسان الخامس حسب نقلك عن الشيخ الأكبر، حاشا وكلا. ثم الشيخ محيي الدين رحمه الله لم يكن يعادي العقل والفكر. العقل عنده له حيثية كشفية وحيثية فكرية، والكشف لا يغلط، بينما الفكر قد يغلط (وليس يغلط دائماً، لكن "قد" يغلط). المبالغة في معاداة العقل تحت حجّة أنه "رأي" ليس من مقولات القرءان ولا أهل القرءان، لكنه نابع من أناس لا عقل لهم وأرادوا تبرير ذلك لأنفسهم وأرادوا تحسين جهلهم لأنفسهم وللجهلة أمثالهم (مثل السلفية وعوام المنتسبين للصوفية بالزور والبهتان والشكليات واستعمال ألفاظ لا تحقيق تحتها ولا طائل منها).

أحسب أنك حين وجدت في كلامي ما يفوق عقلك، ووجدته في معلومات لم يطالها نظرك، سوّلت لك نفسك أن تباهي بشئ من المعلومات الظاهرية العددية. أخي، هذا من شيطنة النفس التي كنت تحذّر منها، وتنقل الأقوال المحاربة لها. وهذا من هوى النفس وعدم تقدير أهل العلم. مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت، ومن الخير أن تذكر المفيد والمفصّل، وإلا فمن الأحسن للمؤمن أن يصمت. شكر الله أسئلتك، وهداك لرشدك.

أما قولك أن عبادة المسيح كانت برأي، كلّا. عبادة المسيح كانت بسوء الرأي، سوء فكر، سوء نظر في مقتضى الحقيقة بالنظر العقلي، "أفلا يعقلون". وعصيان إبليس لم يكن برأي فكري، بل كان بحسد نفساني، وقوله "أنا خير منه" إنما ذكره كحجّة سطحية وأي كلام فارغ حين سأله الله عن سبب عصيانه لأمره، ولذلك تردد وذكر أكثر من حجّة وتنقّل بينها بلا معنى رابط بينها. مشكلة إبليس كان عدم الرأي، وليس الرأي. وأما قتل ابن ءادم لأخيه فأيضاً ناتج عن هوى النفس والأنانية البدنية، وليس عن تأمل فكري ونظر عقلي في ذلك، بدليل قول الله "سوّلت له نفسه قتل أخيه" ولم يقل تعالى: سوّل له رأيه. وقس على ذلك. الإمام أبو حنيفة كان إمام أهل "الرأي"، وهو أكثر المسلمين تبعاً، وكثير من أولياء الله من الصوفيين ومن المتكلّمين (أي أصحاب مذهب الكشف ومذهب الفكر في المعرفة العليا) كانوا على مذهب الإمام أبو حنيفة، ولم يضرّه نسبته للرأي شيئاً. لا نبالغ، ولندقق.

تنبيه أخير: قولك بأني أتبع رأيي، وأنه علي الحذر منه. هذا قول بغير علم، وهو من "الرأي" الباطل الذي خرج من ذهنك القاصر. أنت لا تعرفي، ومن كيفية تعاملك مع كلامي يبدو أنك لم تحسن حتى استشفاف مقامي وعقلي ومصدر بياني. احذر الرأي الذي حذّرتنا منه. والسلام.

قال: أنا بأعتذر لحضرتك جداً.

قلت: لم تؤذيني حتى تعتذر لي. وإنما يؤذي الإنسان نفسه حين لا يراقبها، ويظلم نفسه حين يسعى في التفاخر بها بدلًا من تثقيفها وتزكيتها.

...

قال: فما قولك بالعلمانية والدولة المدنية؛ كمنهاج لإدارة شؤون الدولة؟

قلت: هل يوجد احتمال غير العلمانية والدولة المدنية لإدارة شؤون الدولة أصلًا ! كل الدول كانت كذلك. لكن الناس يختلفون في تسمية الأشياء لا في واقعها. الدول كلّها مهما اختلف اسمها هي جماعة من الناس (النخبة) تجتمع لمراعاة مصالحها المادية بالدرجة الأولى، هي وعوائلها طبعاً، وتستعمل العوام والجماهير لتكون وسيلة تحقيق تلك المصالح. والنخب تتكوّن من قسمين متّصلين مهما اختلفت ألوانهم: المحاربون والمتكلّمون. جماعة تستعمل العنف لتفعيل أوامرها، وجماعة تستعمل اللطف أي الكلام لتثبيت الأفكار والقيم اللازمة لتحقيق تلك المصالح. تختلف النخب عبر الأزمان في ألوانها لا في حقائقها. قد تختلف في كيفية الوصول إلى السلطة في بعض الأحيان، لكن في نهاية المطاف أصحاب الأموال والسلاح يفعلون ما يحتاجون إلى فعله لتحقيق مصالحهم، وأصحاب الكلام (قساوسة، مشايخ، فلاسفة، علماء..سمهم ما شئت) ينشرون ما يلزم من الكلام بين الجماهير لتكون على الشاكلة المرغوبة. حين تحقق القول، تجد أن الفروق بين الدول طفيفة من حيث الواقع الذي تعيشه الجماهير والعوام. هؤلاء يشتغلون ساعات طويلة، ويأخذون فوائد قليلة. وأي فرق بعد ذلك إن كانت الدولة "مدنية" أم دينية أم فضائية.

أما إن كنت تقصد بأني مع تقليل سلطة الدولة (أي النخبة الحاكمة) وقصر أعمالها على الأمور الخارجية والأمنية العامة مثلًا، وإعطاء أكبر قدر ممكن من السلطة لعامّة الناس، وأن كل إنسان له قيمة وله قول في كيفية تسيير شؤون البلاد إجمالًا، وأني لا أقول بوجود شئ اسمه "رجال دين" يحكمون الناس مباشرة أو غير مباشرة، فهذا أقول به وأرتضيه. بعبارة أخرى: إن خيّروني بين دولة دينية ودولة مدنية، فأختار الدولة المدنية. (حسب التعريفات الشائعة لهذه الألقاب). لأن الدولة المدنية قد تقهر الناس لكن الناس قد تنفعل وترفع ذلك القهر عنها، أما الدولة الدينية فتقهر الناس وتقول للناس "انتظروا بعد

الموت أو إلى أن يأتي المخلّص ليرتفع عنكم هذا القهر". إن كانت الدولة المدنية دجلًا، فالدولة الدينية هي المسيخ الدجال.

أرى أن الدولة لابد أن تكون مثل الشركة، وكل الشعوب والقبائل كالمساهمين الذين يراقبونها وينتخبون مجلس إدارة ليرعى مصالحهم، ويراقبونهم وليس لأي فرد في الحكومة أي سلطة فوق أدنى أفراد العامّة. ويتم تحديد أعمال هذه الشركة (الدولة) بوضوح، ولا تتجاوزها. ومن الأمور التي لا يجوز تجاوزها هي حرية الكلام التي لابد أن تكون مطلقة بلا قيد أو شرط. وكذلك لابد أن تكون الأمّة مُسلّحة ومدرّبة على استعمال السلاح، حتى تضمن عدم استغلال أحد للسلطة التي بأيديهم لقهرهم. ثم بعد ذلك رقابة المساهمين (الناس) تفعل فعلها. الأمّة فوق الدولة.

قال: هذا توصيف رائع وان لم تخض في التعريفات التفصيلية من حيث فلسفة العلمانية وتعريفها التقليدي (فصل الدين عن الدولة والاشكالات التي ينتج عنها) .
وانا اذ اتفق معك فيما ذكرت؛ فاني ابدي اعجابي بفلسفتك ورؤيتك لهذا الامر...ولكن دعني انتقل الى سؤال؛ وهو رأيك بالديمقراطية كتعددية سياسية تتنافس على السلطة مع امكانية تماشيها مع ظروف العرب والثقافية والاجتماعية؟
اتمنى ان يكون رأيك مغاير لما هو متداول بالخطاب الفكري السياسي العربي والذي انعته بالوعي الزائف لما يتصف من عقلية جماعية واتباع .... انا اتوق لمعرفة رأيك في ذلك... ودمتم... ايها الفيلسوف العصري.

ملحوظة قبل ذكر إجابتي عن سؤاله: لا أحبّ ذكر أي مدح أو إطراء لي، وليس ذلك من قبيل التواضع لكن لأنني إذ لا أبالي بذمّ الناس لي فلا أبالي بمدحهم لي كذلك والأمران مرتبطان فمن أعجبه المدح ساءه الذمّ، لكن أحسب أنه أحياناً يكون سؤال السائل أوضح حين نذكر حتى مدحه إذ يكشف مدحه عن عقله وشيئ من فكره. لكن حين يذمّني شخص، فإني أسارع إلى نقل ذلك حتى لو كان خارج موضوع السؤال، وذلك لأني أحبّ أن أشعر وأذكّر نفسي بأني أخطئ ويوجد لدي معارض ومخالف، وكذلك حتى أبيّن بعملي أني أقبل بالحرية المطلقة للكلام وأطبّق ذلك على نفسي قبل دعوة غيري إليه، ثم أجيب عن ما يذكره نحو من ذمّ إن كانت لدي إجابة أو أردت الردّ عليه وأحياناً أردّ بذمّ مثله فقلبي البسيط لا يردع لساني السليط.

ثم أرجع إلى سؤال الأخ وهو عن رأيي بالديمقراطية كتعددية سياسية تتنافس على السلطة مع امكانية تماشيها مع ظروف العرب الثقافية والاجتماعية؟
أقول: إن أردنا أن ننطلق من ظروف العرب الحالية، فهذه لا تؤيد وجود تعددية سياسية. لا من كونهم عرباً ولا من كونهم مسلمين. لأنهم بكل بساطة لن يقبلوا بالتعددية، وكل حزب حين يصل إلى السلطة سيعمل على ترسيخ سلطة مطلقة لحزبه ومنع غيره. فمن حيث كونهم عرباً، فمعلوم أن العربي عموماً يريد "الإمارة ولو على الحجارة". وحلمه هو الملكية المطلقة، والسلطة المطلقة لنفسه. وأما المسلم حسب النمط الشائع اليوم، فأيضاً محكوم بتصورات "الخلافة ذات السلطة المطلقة" حسب نماذجها التاريخية الأموية والعباسية والعثمانية وقبل ذلك مفهوم توحيد الأمّة كلّها بالقهر والجبر تحت حاكم واحد. مهما تغنّوا بما سوى ذلك، من قبيل ما يقوم به الإخونجية، فإنهم لا يريدون إلا ذلك وكل ما سوى ذلك تمهيدات

لهذا التصوّر. لماذا يستطيع الحاكم العربي أو الإسلاموي إخضاع الناس لسلطة مطلقة له ولحزبه وجماعته؟ لأن شعوبناً وقبائلنا غير مسلّحة، هذا هو السبب الأكبر. حكامنا لا يفهمون إلا لغة العنف. إذا لم تكن قادراً على رسم حدوده بالدمّ أو التهديد بالدمّ، فإنه يعتبرك كلاشئ ويدوس عليك ويمشي بدون أن يلتفت إلى أشلائك الممزقة. تاريخنا وواقعنا شاهد على هذا المعنى بوضوح. وبالمناسبة، هذا الأمر واقع حتى في الغرب عموماً، ما قبل الحداثة تحديداً، فمثلًا، لم يستطع نبلاء بريطانيا إجبار الملك على الماغنا كارتا التي قيّدت سلطاته إلا بسلطة سلاحهم وليس بغير ذلك من أقاويل وفلسفات سياسية كلامية. كذلك اليوم، انظر ما يحدث في اليمن، وستجد أنه قبل العدوان الذي تقوده السعودية قال أميرهم بن سلمان أن حرب اليمن قضية سهلة وسينتهون منها في فترة قصيرة، هذا لأنهم كانوا يظنون أن القبائل والشعوب اليمنية ضعيفة ولن تصمد أمام أسلحة التحالف المعتدي. بعد ثلاث سنوات من ثبوت فشل التحالف، بدأ الأمير نفسه يقول على الملأ وفي المقابلات العالمية بأن هذه ما يحدث في اليمن هو "أزمة" (لاحظ، ليس "حرباً" لكنها "أزمة")، ثم بدأ يدعو إلى "الحل السياسي" (لاحظ، ليس الحل العسكري الذي عجز عن النجاح فيه) وصار يدعو إلى التفاوض السلمي. الآن، لماذا انقلب الأمر من حل عسكري إلى طلب الحل السياسي؟ لأن اليمن مسلّح وحارب ولم يرضخ. حينها يمكن لحكام العرب والمتأسلمين أن يتكلّموا معك ويأخذوك على محمل الجدّ. وقس على ذلك. بدون قبائل وشعوب مسلّحة، ويمكن أن تعرض مطالبها من الدولة بالقوّة، فلا يمكن أن توجد حقيقة "التعددية السياسية" من أصلها. وبطبيعة الحال توجد أصول أخرى غير التسلّح لإقرار التعددية السياسية كواقع في الأمّة، لكني أقتصر هنا على أهمها. وإن قلت "لكن في أمريكا مثلًا يوجد تعددية سياسية بالرغم من عدم وجود استعمال شعبي للعنف للتغيير الحكومي ووضع الحكومة عند حدّها"، أقول: لأن تلك الأقوام قد تعلّمت درسها من الحروب الأهلية والعالمية، وصارت تفهم بأن عدم إقرار التعددية السياسية سيؤدي إلى إنهاء النظام السياسي كلّه. هذا أوّلًا. ثانياً بيد الشعوب هناك سلاح آخر لإجبار الحكام على آرائهم، وهو سلاح التصويت. فالسياسي الذي يعتمد في وصوله للسلطة والمنصب إلى شهرته، وشهرته التي تعتمد على مدى تمثيله لأراء الناس وسلامة سمعته، مثل هذا سيعمل على إرضاء الناس ولو بقدر ما من أجل أن يعيدوا انتخابه. في بلادنا، لا توجد انتخابات حقيقية، حتى في تلك البلاد التي يوجد فيها مظهر الانتخابات فإنها مجرّد طوائف لها حصص معلومة مسبقاً في الغالب الأعمّ. لا انتخابات إلا بوجود شعوب قادرة على القيام بأعمال عسكرية وثورية في حال تسلّط أحد على الحكم بالقهر. وأمريكا على سبيل المثال شعب مسلّح ومحلّات بيع الأسلحة الثقيلة والخفيفة فيها لعلها أكثر من محلّات بيع الهامبورغر أو تساويها. وأما في أوربا (الغربية بشكل أساسي)، فوجود حق التظاهر الشعبي وحرية التعبير بالقدر الكافي وصحافة ناقدة، كل ذلك كفيل بإبقاء الحكومات في الخطوط العامّة المقبولة. الخلاصة: التعددية السياسية تحتاج إلى وجود تسلح قومي، وقدرة على التعبير السياسي، وحق في التظاهر الشعبي. هذه الثلاثة غير موجودة في بلادنا عموماً. بل هي الثلاثة التي تسعى كل حكومة على منعها، حتى لو وصلت هي إلى السلطة بواسطتها، فإنها تسعى إلى تقييدها بنحو أو بآخر بعد تمكّنها. وخصوصاً التسلح القومي. فالتعددية السياسية عندنا مستحيلة في ظلّ الظروف الراهنة. هذا بالنسبة للنظر الواقعي.

أما بالنسبة لرأيي لو كان لي أن أؤسس الأمر من الصفر فلابد من البدء بتغيير الأفكار اللازمة، ثم إقرار سياسات عامّة للأمّة. وقد جمعت كلا من الأفكار والسياسات الضرورية لذلك في كتاب لي اسمه

(الرسالة: الأصول العشرة الضرورية لبناء حضارة عربية) وهي رسالة كتبتها بناء على توجيه أحد الأشراف حين كنت نزيلًا عنده في زيارة لي لمدينة النبي صلى الله عليه وسلم، إذ طلب منّي كتابة شئ يدور في فلك سؤالك، فكتبت الكتاب ببركة أنفاسه، فإن شئت أرسلته لك فإن فيه تفصيلًا كافياً وإن كان كتاباً مختصراً يناسب موضوعه الذي ينبغي تعميمه في الأمّة (في نحو ٨٠ صفحة).

...
الكلمة قد تكون كفراً واستهزاءاً وظلماً, نحن لا نقول أن كتاب الله ينكر هذا, لكننا ننكر أن يكون كتاب الله قد أمر بالمعاقبة على هذا.

...
حين يستهزئ أحد بالنبي صلى الله عليه وسلم أو الإسلام عموماً, فإن أردنا اتباع كلام الله فبين أيدينا الحلول التالية كرد فعل: الأول الإعراض -قال تعالى "أعرض عنهم". الثاني الرد بسيئة مثلها -قال تعالى "وجزاء سيئة سيئة مثلها". الثالث تبيان الحق في الموضوع المطروح وكأنه مسألة بغض النظر عن السخرية -قال تعالى "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً". الرابع قبول ظاهر السخرية وتأويل باطنها بما يتناسب مع الحق ومصلحتنا –قال تعالى "ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله". لو أننا اتبعنا كلام الله كلّما استهزأ أحد بالنبي والإسلام, فدخل في الإسلام عقلاء الأمم ولخجل الكثير من سفهائهم من أنفسهم.
مثلًا, في الصور الدنماركية المشهورة, التي نشرتها الصحيفة فعلياً أو اخترعها بعض السفهاء من المنتسبين إلى أمّتنا لتهييج الجماهير, توجد ثلاث صور نريد التعليق عليها هنا على عجالة كمثال تطبيقي لما سبق:
الصورة الأولى تظهر النبي في السماء وهو يصرخ للمجرمين (الإرهابيين الذين يفجرون أنفسهم للجهاد حسب عقيدتهم) ويقول لهم "توقفوا ! توقفوا ! لم يعد لدينا حوريات". الآن كيف ترد على مثل هذا: رد بسيط أن نقول "صدقتم, لو كان النبي هنا لأمرهم بالتوقف عن ما يفعلونه من عدوان". رد آخر "عدد الحوريات لا حصر له في الحقيقة فالمعلومة خاطئة". رد ثالث "هذه الصورة تنبع من الوهم الشائع في الغرب والذي ينشره الساسة عندهم ويروجونه عند البهائم عندهم, وهو أن كل عدوان يقع في العالم الإسلامي أو الغربي من قبل هؤلاء إنما ينشأ لأسباب شخصية مثل الرغبة في الحوريات أو أسباب عاطفية مثل كره حريات الغرب. بينما السبب الحقيقي الأكبر والعامل الحاسم الذي يستطيع هؤلاء جذب أتباع لهم والقيام بذلك هو ما تقوم به الدول الغربية نفسها في العالم الإسلامي من عدوان متكرر ومعاونة الطغاة والحيلولة دون قيام أنظمة يريدها الناس وتناسب عقائدهم وإيمانهم وقيمهم. وهذا الأمر بات معروفاً عند عقلاء الغربيين أو كثير جداً منهم.". وردود أخرى ممكنة من هذا القبيل.
الصورة الثانية تظهر النبي وهو لابس عمامة على شكل قنبلة. الرد؟ سهل: صدقتمّ ! الأفكار والكلمات التي خرجت من رأس النبي هي فعلًا مثل القنبلة, من حيث أنها نارية (أي روحانية) شديدة, وقوية وحيوية, وذات تأثير عظيم, ولا يمكن السيطرة عليها وستنتشر في المشرق والمغرب شاء من شاء وأبى من أبى. ويوجد تعبير في اللغة الانجليزية رمزي يشير إلى تأويل القنبلة بشيء يشبه ما ذكرناه, وهو قولهم "فلان فجّر قنبلة اليوم في الصحف" أو "الشيء الكذائي قنبلة".
الصورة الثالثة-التي اخترعها بعض الإسلامويين لتأجيج الصراع-تظهر النبي وهو ينكح كلباً. جوابي على هذه الصورة مهما كانت مقززة هو القبول مع التأويل: لأن الكلب في القرءان هو الشخص الدنيوي, "أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب". والنكاح في التأويل هو التعليم, وهذا معلوم والنسبة

واضحة وهي أن المعلم يقذف الكلمات في عقل المتعلم فيولد لديه الاستنارة كما أن الذكر يقف الحيوان المنوي في رحم المرأة فيولد لديها جنيناً. ولادة الوعي, ولادة الروح, ولادة العقل, هذه كلها أمثال مستعملة شرقاً وغرباً. والنبي بالفعل جاء لأهل الدنيا لكي يعلمهم ويولد فيهم حالة وعي جديدة, كما قال القرءان "أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين", فحتى إن كنتم من أهل الدنيا فسننزل عليكم الذكر, وإن أردنا تمثيله فأحد صوره الغريبة لكن الصادقة هي صورة المعلم ينكح كلباً, ولا يستنكر مثل ذلك في عالم الرؤيا الرمزية, مهما كان مقززاً وسيئاً حسب الذائقة العامة للمسلمين.
أظن الفكرة اتضحت. قوموا بمثل ذلك, وأذهبوا حرارة السخرية ببرودة العقلانية, وإذا أنتم كسبتم المعركة وأنرتم الأمة وعلّمتم الكفرة, مع البقاء في السلام والنبل وعدم الخروج من العدل إلى الجهل.

...
قال الرسول عليه الصلاة والسلام "أعتقها فإنها مؤمنة". بعد أن سألها عن مستوى التعالي والتجلي النوراني. فكل مؤمن حر, ولا يجوز استعباده. أما الاستعباد فإن جاز فهو على غير المؤمنين فقط. لماذا؟ لأنهم ملعونين إذ حياتهم لا تقوم على طلب الذكر والعلم, بل تقوم حصراً على الدنيا, والدنيا ملعونة ملعون ما فيها, ومظهر هذه اللعنة هي الرق. الرق لعنة, الحرية رحمة, فكل من استحق الرحمة فقد استحق الحرية.

...
المواقف الحاسمة هي التي تتوفر فيها عناصر كثيرة مجتمعة فعليها يكون مصير الإنسان حسب ما يفعله فيها. وهذا يفسّر مغفرة الله لساقي الكلب, أو مميط الأذى, أو هلاك قاتلة الهرة. ليس كل من يسقي كلباً يكون له أجر ذلك الساقي الوارد ذكره في الحديث, بل الذي تتوفر له نفس العوامل التي توفرت لذاك, فقد تسقي كلباً وأنت في راحة وجو لطيف, وقد تميط الأذى لأن الناس حولك أو لأنك تظن أن أحد أحبابك قد يمر بالطريق, أو قد تحبس هرة لأنها مريضة أو تخشى على طفلك من أذيتها فتموت, وغير ذلك من عوامل تجعل الموقف ليس موقفاً حاسماً. حين يصير الموقف حاسماً, يتحدد المصير بناء عليه وتنفتح الأبواب وتتحدد المقامات.

...
قال: البنوك مهمة في هذا الزمان للاقتصاد, والبنوك تحتاج إلى الإقراض والتمويل بالفائدة, والفائدة تعويض للبنك عن نسبة التضخم السنوية التي تقلل من القوة الشرائية للنقود, أفلا ينبغي أن تكون جائزة إذن؟
قلت: "الفائدة" ليست تعويضاً عن التضخم. أوّلًا لأن توقع نسبة التضخم قبل حصوله تخمين وظن, قد يزيد الواقع على ذلك وقد ينقص. ثانياً لو زادت القوة الشرائية للنقود فإن البنك لن يقلل من قيمة القرض الصورية العددية, بل سيطالب بنفس القيمة العددية التي أعطاها للعميل, ولو كان البنك يراعي القوة الشرائية للنقود لخفض ورفع حسب نسبة التضخم أو الانكماش الواقعي بين زمن التمويل وزمن التحصيل, لكنه لا يفعل ذلك. ثالثاً الواقع أن البنوك تطلب هامش ربح على القروض والتمويلات, ومكسبها في هذا الهامش, ولا تضع نسبة "الفائدة" فقط من أجل تعويض نسبة التضخم بل إنها تطلب الربح كذلك. هذه الحقائق الثلاث تثبت أن نسبة "الفائدة" ليست كما تقول.
قال: فهل يجوز طلب هذا الربح بواسطة التورق؟
قلت: التورق مضيعة للوقت. يوجد حل أفضل منه إن كان ولابد من ذلك.
قال: وما هو؟

قلت: يقوم البنك بعمليتين, الأولى إعطاء مبلغ نقدي للعميل (لنقل 100$) وطلب استرداد هذه المائة فقط لا غير, حسب القوة الشرائية للنقود في زمن التمويل, ثم يتم تغيير هذه الصورة العددية للتمويل في زمن التحصيل إما بالرفع أو بالخفض, فلا يكسب العميل على حساب البنك ولا البنك على حساب العميل. التحصيل لابد أن يتطابق مع التمويل, حسب القيمة الواقعية للنقود لا الصورية. الثانية هي أن يبيع البنك للعميل شيئاً, أي شيء, كتاب أو قلم مثلًا تكون تكلفة صنعه منخفضة مثل 1$ فقط, لكن يبيعه إياه ب10$ أو 20$, ويكون الشيء مملوكاً للبنك وحاضراً لديه ويبيعه للعميل ويجعل يقبضه منه أثناء البيع , بحسب نسبة "الفائدة" التي يريدها على الـ100 التي أقرضه إياها. لكن لابد من الفصل بين العمليتين, الأولى مجرد دين, والثانية مجرد بيع. والدين جائز, مثل بمثل. والبيع جائز, بأي سعر كان لأن التسعير ممنوع في الشرع لا التسعير الجلي ولا التسعير الخفي المبهم باعتبار بعض الأسعار "كثيرة".
قال: وهل يوجد محذور شرعي من هذه العملية؟
قلت: إن كان يوجد فهو أخفّ بكثير جدا من المحذور الشرعي والعقلي في التورق. وإن كان يوجد فهو في رواية قالت "لا يحل سلف وبيع" على اعتبار أن تفسيرها هو العملية التي ذكرناها, وأما على اعتبار عدم صحة الرواية أو وجود تفسير آخر لها فلا يبقى ثمة محذور. وهذه العملية سهلة وواضحة وبسيطة وليس فيها هراء التورق والتعقيده والاختلاف الشديد حوله, وفي التورق مثلًا ثلاثة أطراف وتقريباً خمس عمليات, لكن في الطريقة التي وصفناها لا يوجد إلا طرفان وعمليتان مباشرتان مقبولتان.

...

ثلاثة أصول فقهية:

الأول لا نضيق واسعاً بالقياس.

الثاني الحكم الذي له علّة ظرفية وغاب تعليله نصّا, قيّدناه بعلّته الظرفية.

الثالث غير المشروح نصّا غير معلوم, والنهي وارد عن اتباع غير المعلوم.

...

مجالس الذكر والفكر تنفع لطالب الأخرة في أمر آخرته، وتنفع طالب الدنيا في أمر دنياه. احضر المجالس ولا تتقاعس ظنّاً منك أنها تضيع الوقت ولا فائدة منها، احضر والمنافع ستغمرك من كل جهة بإذن الله.

...

يمنع البعض من السؤال في الشريعة بناء على قوله تعالى "لا تسألوا عن أشياء إن تُبدَ لكم تسؤكم". ولا أفهم معنى هذا الاستدلال، ومنذ متى كان أمر الله يسوء المؤمنين ! كيف والله يقول "بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هم خير مما يجمعون".

...

في زمن الاستضعاف، على الدعوة أن تنتشر بواسطة كل شخص إلى الناس من دائرته المقرّبة والخاصّة وهم الذين يثق بهم ويعلم أنه مهما قال لن يفضحوه ولن يسلموه، ولو لم يعلم إلا شخصاً واحداً يثق به هذه الثقة فذلك كاف. ولو تكلّم كل شخص مع شخص أو شخصين ثم سكت. ثم كل شخص من الجدد تكلّم مع شخصين ثم سكت، وكل شخص من هؤلاء تكلّم مع اثنين ثم سكت، لما احتجنا إلى تكرار هذه العملية أكثر من عشرين مرّة وإذا بنا قد بلغنا بدعوتنا الملايين من الناس. في زمن الاستضعاف، الدعوة لابد أن تكون من الفرد لمن يثق بهم، وقال النبي صلى الله عليه وسلم "لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من حمر النعم ومما طلعت عليه الشمس". خير لك من حمر النعم إن هداه الله بك إلى

الشريعة، وخير لك مما طلعت عليه الشمس إن هداه الله بك إلى الطريقة. وتكون الدعوة بإبراز محاسن كلام الله ومحاسن كلام رسوله إلى الناس.
أما في زمن التمكن، وهو الزمن الذي تتحرر فيه الكلمات من العقوبات ولكل متكلّم أن يقول ما يشاء وتخلّي الدولة بينه وبين الناس، فحينها لكل فرد أن يدعو ويعلّم مَن يشاء كما يشاء وتكون الدعوة من الفرد للعامّة.
الخلاصة: في الاستضعاف الدعوة من الفرد للخاصّة من ثقاته، وفي التمكين الدعوة من الفرد لأي قابل للسماع من بني جنسه.

...

روي عن قتادة بأن فاتحة الكتاب نزلت بمكّة، وروي عن مجاهد بأن فاتحة الكتاب نزلت بالمدينة، فأيهما هو الحق؟ الجواب: كلاهما حقّ. نزول السورة ليس فقط نزول ألفاظها، بل نزول روحها. ولكل سورة أرواح لامتناهية، "إن تعدّوا نعمت الله لا تحصوها" "ما أنت بنعمت ربك بمجنون". فنزلت في مكّة بما يتناسب مع حال النبي والمؤمنين بمكّة وصارت تمدّهم بالقوّة والمعاني الملائمة لمكّة، ثما لما صاروا إلى المدنية أنزل الله روحاً جديدة تتناسب مع المدينة وتمدّهم بالقوة والمعاني الملائمة للمدينة. وللفاتحة نزول خاص في كل أرض يستقرّ بها أهل الله، لأنها مفتاح الكتاب كلّه، وبقوّتها وروحها يرون الكتاب. فلو استقرّ النبي في القدس لنزلت عليه الفاتحة هناك أيضاً نزولًا معنوياً جديداً. وتعدد روايات نزول السور والآيات يدلّ على أن حقيقة النزول ليست مقتصرة على المباني بل على المعاني، هو التنزيل المستمر للكلام الإلهي الوارد بالفعل المضارع "تنزيل الكتاب" بدلًا من الفعل الماضي "نزّل عليك الكتاب". نزّل ظاهره، وينزّل بواطنه لأنه "لا تفنى عجائبه".

...

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم {الحمد لله رب العالمين} "أم القرءان وأمّ الكتاب". القرءآن هو العلم، والكتاب هو الحكم. فكل النبوة في القرءآن لأن فيها الخبر سواء ورد مجرّداً أو في ثوب الأمثال والقصص. وكل الرسالة في الكتاب لأن فيه الأمر سواء وورد مجملًا أم مفصّلًا. وأمّ القرءان وأمّ الكتاب هي الفاتحة إجمالًا لأنها فيها أمّهات ومراجع كل علم وحكم ورد بعد ذلك في السور. وآية {الحمد لله رب العالمين} تحديداً هي أم القرءآن وأم الكتاب، لأن مرجع كل علم في القرءان إلى هذه الكلمات الأربع {الحمد} و {لله} و {رب} و {العالمين}، وكل ما سوى ذلك من علوم مندرج في هذه الكلمات الأربع، فالكلام عن السمك مثلًا داخل في العالمين، والإعلام بكل صفة حميدة داخل في {الحمد} وبالتضمن كل صفة ذميمة تعاكس الصفات الحميدة. ثم كل حكم رسالي ينبني على الحقائق الكامنة في هذه الكلمات الأربع، فمثلًا لولا أن الله رب العالمين لما رضي الناس بالعمل بأحكام الرسالة، وغاية إعمال أحكام الرسالة هي تحقق المؤمنة بالكمالات واستحقاقه للحمد أو بلوغه طور قول الحمد لله بحكم عيشه عيشة واسعة وحياة طيبة. وعلى هذا النمط. أكمل كلمة هي {الحمد لله رب العالمين} وهي نهاية القرءان والكتاب كما أنها البداية العقلية لهما إذ إنما يُراد بالقرءان والكتاب بلوغ حقيقة هذه الآية والتحقق بمضمونها والقدرة على قولها بصدق ولذلك أقصى ما يقوله أهل الآخرة هو {وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين}.

...

حين تقرأ أو تسمع لمجهول، ابدأ إن استطعت بالنظر في كلامه بخصوص موضوع تفهم فيه. لأنك إن بدأت بالاستماع إليه في موضوع لا تفهم فيه، فقد تظنّ أن مجرّد كلامه عنه يدلّ على علمه وعقله وقد

يكون الواقع بخلاف ذلك. لكن لو بدأت بموضوع تفهم فيه وحققت النظر فيه إلى حد كبير، حينها سيستبين لك مقدار عقله، وبعد ذلك تستطيع أن تثق بأن وقتك والتضحية بساعات عمرك وتقريبها قرباناً للتقرب إلى عقله سيكون محرزاً ومعقولًا أم لا.

أذكر بهذا الخصوص أنني استعمت لشخص يقولون عنه "العلامة". وكنت أجده سريع الكلام، حاضر الذاكرة، ولا يكاد يتم السائل سؤاله في أي موضوع حتى ينطلق وكأنه يقرأ من كتاب بل لعله أسرع من القراءة من كتاب. فكنت أظنّ أنه عاقل بقدر ما هو متذكر مستحضر للمعلومات والنصوص. حتى إذا استمعت إليه في موضوع يهمني وأطلت فيه النفس وتبحرت فيه ولا أزال، تبيّن لي أنه مغفّل متناقض ولا يحسن لا استحضار النصوص اللازمة فضلًا عن تحليله وتأويله لما يستحضره منها، وفي بعض الأحيان قام بتحريف شنيع جدّاً يكاد يصل حد الكفر والعبث بكلام الله فقط لإثبات مقولته المناسبة لغايته وكأنه يستعمل كلام الله لأجل نفسه بدلًا من تسخير نفسه لكلام الله.

لا تغرّنك السرعة ولا الذاكرة، ولا حتى إبداء الإراء والرد على الحجج. افهم الموضوع أوّلًا، ثم استمع إليه في شئ قد حصل لك فيه كشف واجتهاد، ثم احكم عليه بالقدر اللازم لتسخّر له وقتك وتعطي له جزءاً من حياتك ونورك.

...

لا أقول تواضعاً: لا توجد عندي ذرّة خير في حياتي إلا وهي بفضل الله وبفضل الدعاء. وحتى التوفيق للعمل بأسباب معيّنة إنما جاء بفضل الله وتوفيقه وتسديده لي، وفي كل مرّة يوفّقني فيها إلى خير وسبب صحيح موصل يُريني الكثير من الاحتمالات التي كانت ستقع والممكنة والتي رأيت وأحياناً لمست نارها بأطراف أصابعي لولا عصمته وعنايته بي ودفاعه عنّي. الدعاء بدايتي، والدعاء خلاصة عملي واجتهادي. وكل ما سوى ذلك أنا لا أقوم به، حتى حين تخرج منّي أعمال لو أخبرت الناس أني قمت بها وحدي وأخبرتهم بما أقوم به كل يوم من أشغال وساعات نومي وراحتي وتسليتي ورياضي وأكلي ولعبي، ثم نظروا إلى ما يخرج منّي لقالوا أني كاذب حتماً. والحقّ أنني لا أعمل شيئاً بنفسي، لكنّي أدعو الله، ثم أشاهد يده تعمل فيّ وبي وحولي. قال سيدنا علي عليه السلام عن نفسه أنه لا يملك إلا الدعاء. وهذه عين الحقيقة. فالعبد فقير، والفقير لا يملك إلا الدعاء، والدعاء هو التعبير الوحيد الحقيقي عن الفقر الذاتي للعبد. كل علم نعقله وكل حكم نفعله إنما هو نور من الله وتأييد من الله، إذ "من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" و "لا قوة إلا بالله"، فكيف تنسب علماً لقلبك أو عملًا لنفسك، وأنت ظلام في ظلام، وعجز في عجز. الحقّ أننا لا نملك إلا الدعاء، وهو ملك الفقير الوحيد. وما سوى ذلك فعطاء من الله الحميد المجيد.

...

قال تعليقاً على مقولة لي أردّ فيها على الذين يزعمون أنهم لا يهتمون بالمستقبل فقط بالحاضر وأنه علينا إلقاءهم من جبل وأمرهم بأن يعيشوا الحاضر فقط ولا يفكروا بالعاقبة: هذا لمن يقولون عيش اللحظة !! وتمتع بها لمحو القلق من المستقبل .. برأيي !

فقلت: الذي يتمتع بالحاضر لأنه يريد محو القلق من المستقبل، يكون بذلك قد أقرّ على نفسه بأنه لا يتمتع من منطلق الفرح بل من منطق القلق. والعمل يتلوّن بلون منطلقه، وكل عمل يأخذ الصورة المعنوية لنيّته وأساسه. ولذلك تجد حتى متعتهم فيها كآبة وسواد وغمّ. هم لا يستمتعون، لكنهم يهربون. قال إمام المتعة الحسن بن هانئ رحمه الله (أبو نواس) عن بعض شاربي الخمر أنهم لا يستحقون شربها لأنهم لا

يشربونها فرح بل لدفع الغم عن أنفسهم، وهذه عبارته الشريفة {والخمر قد يشربها معشرُ--ليسوا إذا عُدّوا بأكفائها} ويشرح في أبيات أخرى المعنى الذي ذكرته لك.

...

سأل أحدهم: بمناسبة ذكرك للميتافيزيقا .. فما رأيكم بقوانين الانجذاب وهل تندرج تحت هذا العلم ..اقصد ما وراء الطبيعة .. ورأيكم فيه ومدى تأثيره لمن يتخذه كممارسة ...وددت لو تفيدنا في ذلك.
فأجبت: الشئ الذي أعرفه عن الانجذاب هو أن الانجذاب يكون بحسب المناسبة بين شيئين. والشئ الذي أعرفه عن حصول ما يريده الشخص هو أنني كلّما دعوت الله في شئ وجدت ما أريده حاصلًا أو يتبينّ لي أن عدم حصوله كان هو الأفضل. قبل قليل حين أجبتك عن موضوع عيش اللحظة، خطر ببالي بيت أبي نواس، لكني لم أذكر نفس البيت، فقمت إلى مكتبتي وأخذت الديوان بنيّة رؤية ذلك البيت، ففتحت الديوان ومن بين ٦٠٠ صفحة تقريباً و١٠٠٠ قصيدة، انفتحت لي الصفحة التي أريدها وجاءت عيني بالضبط على البيت الذي أريده بلا تقليب للصفحات ولا علم مسبق أو إشارة وضعتها على تلك الصفحة. إن كان هذا الانجذاب الذي تقصده ويشبه ذلك، فأحكي لك قصة أخرى حدثت معي بالأمس حين أردت أيضاً أن أذكر اسم مقالة قرأت عنها في كتاب كنت قد قرأته قبلة بضعة أسابيع، فوضعت الكتاب في مكتبتي في بيت أمّي، فذهبت عندها لتناول الإفطار، فبحثت عن الكتاب ولما رأيته لم أكن أعلم أي صفحة أو حتى أي فصل يوجد فيه السطر الذي أريده، لكني أردت ذلك وكنت عن دعوت في سرّي الحصول على تلك المقالة، والكتاب بالمناسبة نحو ٥٠٠ صفحة بالانجليزية، فلما فتحت الكتاب خرجت لي الصفحة التي أريدها واستقرت عيني على السطر المطلوب (بالرغم من كون الغرفة التي كنّا فيها إنارتها ليست قوية وعيني ضعيفة النظر ولم أكن ألبس نظارتي). حدثت لي حوادث كثيرة من هذا النوع، ولا أسميها "قوانين إنجذاب" بالمعنى الشائع، وكل ما أعرفه هو أنني حين أدعو الله وأريد شيئاً أجده بتوفيقه أمامي ويتيسّر لي بنحو من الأنحاء العجيبة. باختصار: كن بالله وستجد ما تشاء بتوفيقه وعنايته، وممارسة ذلك تكون بالدعاء والتوكل القلبي المطلق عليه، ثم شاهد العجائب في حياتك بنفسك وليس بالقراءة عنها عند غيرك.

...

(مسائل عن خطبة فصوص الحكم)
قال: لماذا ذكر الشيخ محيي الدين في خطبة فصوص الحكم أنه رأى الرسول صلى الله عليه وسلم {في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق} حين أعطاه الكتاب، ما الفائدة من ذكر الزمان والمكان إن كانت الرؤيا قد حصلت في عالَم فوق هذا الزمان والمكان الدنياويان؟
قلت: حتى تكون قرينة لضعاف القلوب.
قال: ما معنى ذلك؟ وقرينة على ماذا؟
قلت: لأن كتاب فصوص الحكم قد أمره النبي بإخراجه إلى الناس، كل الناس، ولم يقتصر على العارفين أو أهل الله منهم فقط من الخواص المقرّبين، والناس إجمالًا على قسمين، فمنهم أهل نظر ومنهم أهل كشف، وأكثر الناس أهل نظر وفكر وليسوا من أهل الكشف لا أقلّ حسب الواقع لا حسب الممكن، فالنتيجة أن أكثر الناس لن يصدّقوا بأن الشيخ محيي الدين قد استلم كتاب فصوص الحكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنهم ليسوا من أهل الكشف الذين يجدون حقيقة ذلك في قلوبهم. فأراد الشيخ إسعافهم بما يمكن من القرائن الفكرية التي تؤكد صدقه، فذكر الزمان والمكان.
قال: لم أفهم بعد، ما علاقة هذا الزمان والمكان تحديداً بالتصديق بالرؤيا؟

قلت: الشيخ ولد سنة ٥٦٠، وهذه الرؤيا وقعت سنة ٦٢٧، أي عمر الشيخ كان حينها ٦٧ سنة. فقد كبر في السنّ، واقترب موته، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "أعمار أمّتي بين الستين والسبعين"، فكان الشيخ يشعر بدنوّ أجله ككل شخص يقترب من السبعينات عموماً. فلو كان الشيخ، والعياذ بالله، يكذب على رسول الله، فكيف يتجرأ على ذلك وهو يقترب من الموت وإنما يكذب الشخص في مثل ذلك إن كان يرجو التعمير في الدنيا والاستمتاع بها، وحتى بعض أعتى الملاحدة من المعطّلة كانوا يتوبون أو يخافون حين يقتربون من الموت ويرجع بعضهم عن إنكاره للإله تعالى. هذا بالنسبة لقرينة الزمان. وبالنسبة لقرينة المكان، أي دمشق، فإن من نظر في سيرة الشيخ واستقراره في دمشق بعد أن ساح في المشرق والمغرب وعظّمه بعض الملوك والسلاطين وخصوصاً في الشام وبلاد الروم، وفي دمشق تحديداً كانت سمعة الشيخ ومقامه وعظمته قد بلغت من بعض كبراء دمشق شأواً عظيماً، حتى كان بعض أكبر القضاة- وهم رؤوس الدين والدنيا في تلك الأيام- يخدمه بنفسه. فأي فائدة يرجوها الشيخ بعد نيل الجاه الديني والدنيوي من الكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم. هذه ليست أدلّة قاطعة بحد ذاتها من كل وجه، لكنها قرينة لمن لم يغوص بعد في بحار أنوار الشيخ، أو يكشف الله له عن شيء من مقاماته العالية.

قال: ما معنى تفصيل قول النبي صلى الله عليه وسلم للشيخ {هذا كتاب فصوص الحكم، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به}، لماذا سمّاه باسم معين، ولماذا قال له "خذه واخرج به" و لم يقل له "اخرج به" فقط فأي فائدة من كلمة "خذه" وليس في كلام الرسول حشو، ولماذا قال "الناس"، ولماذا قال "ينتفعون به" ومن المعلوم أن الرسول لا يريد للناس إلا المنفعة؟

قلت: أما تسمية الكتاب باسم معين، كما أن لسور القرءان أسماء، كذلك لهذا الكتاب اسم. فهي اتباع للسنّة القرءانية. فإن فصوص الحكم نزل من النبي، كما أن القرءآن نزل على النبي، فأخذ الفصوص شيئاً من ظلال القرءآن وطابعه بما يتناسب مع درجته ومصدره.

وأما لماذا قال "خذه"، فلأن فهم هذا الكتاب لا يكون إلا بالأخذ كما أخذه الشيخ محيي الدين. بمعنى أن فهم حقيقة الكتاب لا تكون إلا بنور مباشر وفتح خاص من رسول الله صلى الله عليه وسلم. والدرجة التي دون ذلك هي أن يأخذه العبد من الشيخ محيي الدين. فإن تكلّم على هذا الكتاب شخص لم يأخذه لا من الرسول ولا من الشيخ وهو رسول الرسول، أو على أقلّ تقدير من شيخ أخذه عن رسل الشيخ وتلامذته-كما أخذ مؤيد الدين الجندي من صدر الدين القونوي الذي أخذ بدوره عن الشيخ- فإن المأخوذ على الحقيقة ليس كتاب فصوص الحكم لكنه أوهام شخص قال بهواه وغرق في جهله. الذي تحقق بكلمة "خذه" هو الذي على يديه سيكون الكتاب نافعاً للناس. أما من سواه، فهو إما لن يرى الكتاب على حقيقة أصلًا، وإما سيكون الكتاب ضارّاً للناس، كما تجد أن بعض من خذلهم الله من المنكرين على الشيخ يتكلّمون على هذا الكتاب بأشنع كلام وأسخفه وهم يظنّون أنهم يتكلّمون عن الكتاب وإنما يتكلّمون عن جهلهم الذي تخجل منه الكلاب.

وأما لماذا قال الرسول "الناس"، فلأنه علم عليه الصلاة والسلام أنه سيأتي قوم ويحتكروا هذا الكتاب، ويزعموا أنه معمول لفئة معيّنة فقط أو طائفة أو أصحاب ملّة خاصّة وعقيدة محددة، والحق أنه معمول لكل طالب له والأصل إظهاره لكل الناس وهو رسالة الرسول للأمم بواسطة الشيخ كما أن القرءان رسالة الله للأمم بواسطة الرسول.

وأما لماذا قال "ينتفعون به"، حتى تطمئن قلوب المؤمنين والمعلّمين بأن الكتاب بالرغم من مطالبه العالية ومعانيه السامية وإشاراته الشريفة وتحقيقاته العميقة، لن يُحدث ضرراً بالناس بل سينتفعون به، فهذه بشارة من الرسول. لأن بعض أهل العلم قد يخشون من وقوع الناس في الضلال بسبب محتويات هذا الكتاب، ويظنّوا أنهم أعلم بالناس من رسول الله أرحم العالمين بالعالمين، فجاء البيان النبوي ليقطع دابر هذه الشكوك والظنون التي ستؤدي إلى البخل بالكتاب أو حرمان الناس من الانتفا ع به.

قال: لماذا أجاب الشيخ الرسولَ بقول {السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منّا كما أُمرنا}، ولماذا ذكر أولي الأمر في هذا السياق وإنما الرؤيا عن الرسول وليس فيها ذكر لأولي الأمر بأنهم أمروه بشئ معين أفلم يكن من الأجدر أن يجيب: السمع والطاعة لله ولرسوله كما أُمرنا، ومَن هم أولي الأمر هنا؟

قلت: أما علّة ذكر السمع والطاعة الإشارة لآية "يأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" فذلك ليدلّ الشيخ على أن مستنده دائماً في كل ما يقوله ويفعله إنما هو كتاب الله، حتى في تعامله مع رسول الله ينطلق من كتاب الله. وكذلك ليشير إلى أنه لا يرى نفسه إلا كواحد من الذين ءامنوا، ولا يرى نفسه رسولاً ولا من أولي الأمر، بل هو من المخاطبين بقوله تعالى "يأيها الذين ءامنوا" صدر الآية. والمفهوم أن الذين ءامنوا ليسوا من العوام الذين هم كالأنعام، بل هم أئمة يهدون بأمر الله ورسوله وأولى الأمر، هم أئمة وورثة وأهل الله وخاصّته، هذه الآية عادة ما يذكرها أشباه الفقهاء ولصوص الأمراء على أنها توجب خضوع عموم المسلمين لهم كأنهم بهائم لا عقل ولا إرادة ولا قيمة حقيقية لها وإنما تُساس كسياسة الدواب. فأشار الشيخ إلى شرف الذين ءامنوا بأن من مقاماتهم تلقّي الكتب الإلهية الرسولية في الحضرة العلية.

وأما سبب ذكر الشيخ لأولي الأمر بالرغم من عدم ذكره لوجود أولي الأمر وتعيين أولي الأمر، فاعلم أن أولي الأمر هم الذين افتتح الشيخ الخطبة بذكرهم فقال "وصلى الله على..محمد وعلى آله". فالرسول هو محمد، وأولى الأمر هم آل محمد. لكن كما أن نور الكواكب والنجوم ينطمس حين تشرق الشمس، كذلك حين ظهر الرسول في هذه الرؤيا طمس الشيخ ذكر آل محمد، وكذلك حين ظهر نور أمر الرسول وكتاب فصوص الحكم طمس الشيخ ذكر أمر آل محمد له في تلك الحضرة. فشمس محمد طمست نور آل محمد، وشمس أمر محمد طمس نور أمر آل محمد. لكن حتى لا يكون الطمس كلّياً، أشار لهم حين ذكر الآية واستجابته لأمرهم، فأظهر الظاهر ودلّ على الباطن.

قال: في الخطبة تكرار كثير من الشيخ لكلام ينطبق من مقام عبوديته وتقيّده بالشرع المحمدي والتجائه إلى الله وأنه تابع مخلص، حتى أني أستطيع أن أحصي أكثر من عشرين كلمة في هذه الخطبة القصيرة تنطلق كلّها من مقام العبودية والاتبا ع للشرع المحمدي والتقيّد به، لماذا هذا الإصرار على إظهار عبوديته وفقره وتقيّده حتى أنه ختم الخطبة بعبارة {فأوّل ما ألقاه المالك على العبد} ثم بدأ بالفصوص، هل ثمّ سرّ وراء ذلك؟

قلت: وسرّ عظيم. لأن أكبر ما سيُبتلى به كتاب الفصوص والشيخ تحديداً بسبب كتاب الفصوص يكمن في أمرين: الأول أن الشيخ يدّعى وحدة الوجود المطلقة حصراً بالمعنى الشائع المغلوط، أي بأن كل شئ هو الله بالتالي لا يوجد عبد ولا رب، والشيخ إذاً يدّعي ألوهيته الذاتية. الثاني أن الشيخ يدعو إلى نبذ الشرع المحمدي، وأنه وصل إلى مقام التوحيد الحقيقي فلا دا ع للتمسك بالشريعة واتبا ع أوامرها، وأن الوحدة غلبت كثرة الشريعة وتفريقها بين العبد وربه، وما شاكل، وأن كلام الشيخ لكل الأمم ولا اعتبار

للشرع المحمدي وأن الشيخ فوق الشرائع وما أشبه مما سمع به العالم وشبه المطلع على هذه الأمور والانتقادات. ولنسف هذين الأمرين، وتبديد هذين الوهمين، حشا الشيخ الخطبة بكلمات تدلّ على أنه عبد تابع للرسول، وأن من أركان طريقته تقييد نفسه وأمر غيره بالتقيّد بالشرع المحمدي، بل الكتاب نفسه إنما جاء من عند رسول الله له وليس من عند الله مباشرة ولا من عند نفسه المتألهة. خطبة الفصوص تمهيد جوهري وردّ كلّي على أهم المطاعن التي وردت على الفصوص في الماضي وفي الحاضر، سواء المطاعن التي ذكرها أهل الإنكار أو المطاعن التي يظنّ بعض المحبّين للشيخ بأنها فضائل وأنها "تفتح الشيخ على آفاق عالمية وتتجاوز الأديان" وما شاكل من هراء هذا الزمان الغارق في مستنقع الغفلة. الشيخ بنفسه يجيب مَن يزعم بأنه لا يرى عبوديته في كتاب الفصوص، ويجيب على من يزعم بأنه لا يرى اتباع الشريعة حتى بعد الوصول إلى المعارف العالية وأذواق الأنبياء في الإلهيات وحتى شارف الشيخ على السبعين وهو لا يزال يقول بأنه يتقيّد بالشرع ويأمر غيره بالتقيّد به فإن كان ابن عربي وبعد بلوغ السبعين لا يزال يقول بالتقيد بالشرع فمَن ذا يزعم بأنه على طريقة ابن عربي ويرى أنه "وصل" إلى مستوى نبذ الأمر؟! نعم وصل ولكن إلى سَقَر التي لا تبقي ولا تذر.

...

قال تعليقا على مقولاتنا في التمييز بين فاروق الحق وفارق الباطل: لماذا فاروق الباطل شمل السلفيين كافه للعلم ان سلفين كثر يكونو على فاروق الحق؟

قلت: السلفي المقصود هنا هو السلفي بالمعنى المعاصر، مثل الوهابي وأشكاله. هؤلاء تقريباً كل ما يختّصون به يكون باطلًا. بمعنى انظر في ما الذي يميّزهم عن بقية المسلمين، والذي يجعلهم "سلفية" تحديداً، وستجد أنه باطل. فضلًا عن مقامات الروحية وأحوالهم النفسية التي تستطيع أن تقول أنها من الدرك الأسفل من النار وقلوبهم التي تستمد من شجرة الزقوم ويظهر أثر ذلك على وجوههم التي كأنها رؤوس الشياطين ووجوه الملاعين لمن كانت له بصيرة وفراسة إيمانية نورانية صادقة.

...

{حتى يغيّروا ما بأنفسهم}

١-تبدأ بأن تلاحظ ماهية حالتك النفسية الراهنة، وتسمّيها باسمها المناسب لها بدون تورية ولا خجل ولا تمييع ولا تلطيف ولا تبرير.

٢-ثم تلاحظ أن نفسك كانت على غير ما هي عليه قبل أن تصير على ما هي عليه الآن، وتستنتج من هذه الملاحظة أن نفسك ليست ذات ماهية واحدة وهيئة مخصوصة، بالتالي يمكن لنفسك أن تتغيّر لأنها تغيّرت فعلًا على ممر الزمان.

٣-بعد ذلك يدخل مفهوم السببية، وهو أن لما أنت عليه الآن أسباب، قد لا تعرفها، وقد تخلط فيها، وقد تسميها بغير اسمها، وقد لا تحيط بها كلّها، لا يهم. المهم في هذه المرحلة أن تدرك وجود الأسباب. ودليل وجود الأسباب هو وجود التغيير الذي لاحظته في المرحلة السابقة. إذ لا تغيّر إلا بسبب، معلوم أو مجهول، مفرد أو متعدد، بسيط أو مركّب. التغيّر شاهد السببية.

٤-بعد إدراك السببية العامّة لحالتك النفسية الراهنة، عليك أن تنظر في عواقب حالتك. ما أنت عليه الآن يؤدي إلى نشوء أمور في حياتك الآن، وكذلك سيؤدي بالتدريج إلى نشوء أمور أخرى في المستقبل الدنيوي أو الأخروي أو كلاهما إن كنت من المؤمنين. وفي هذه المرحلة عليك تقييم العواقب الواقعة والمتوقعة لحالتك النفسية.

٥-في حال تبيّن لك أن العواقب سيئة ومرفوضة وضررها أكبر من نفعها، أي تبيّن لك أنك غير راض عنها، حينها لابد من الرجوع إلى السببية، لكن هذه المرّة ليس الرجوع إلى السببية العامّة بل السببية الخاصّة، بمعنى أن تنظر في الأسباب الفعلية التي جعلتك على ما أنت عليه والتي تبقيك على ما أنت عليه وتحول بينك وبين التغيير.
٦-إن نجحت في تحديد الأسباب الخاصّة حقّاً، يكون قد انفتح لك باب التغيير النفسي، وتدخل في أفق قوله تعالى {حتي يغيّروا ما بأنفسهم}. ولا يبقى حينها إلا الاشتغال على تبديل الأسباب الخاصّة والإتيان بعكسها أو بغيرها مما يتناسب مع غايتك.
إذن، توجد خمس مراحل قبل البدء بعملية التغيير النفسي. خمس مراحل حتى تصل إلى الباب. أما فتح الباب وولوجه فهذا باب الجهاد الأكبر وقصّته لها آيات أخرى، والله المستعان.

...

العقيدة أمّ السياسة، ولكل سياسة عقيدة، وقبل تنفيذ السياسة لابد من صياغة العقيدة ونشرها حينها تثبت السياسة بقدر ثبوت العقيدة ورسوخها.

...

{وهل أتاك حديث موسى} طه ٩.
أ- حرف الواو {و} يدل على ارتباط قصّة موسى بالآيات الثمانية الأولى من سورة طه، وهي آيات تجريدية، حقيقية، عقلية، علمية. أي هي تأويل، ومفاتيح فهم بواطن القصص والأمثال القرءانية. وفائدة حرف الواو قبل ذكر قصة موسى هو للدلال على ارتباط قصة موسى بالآيات التجريدية الأولى. ما معنى ذلك؟ معناه أن الغاية من قصص الأنبياء هي فهم الحقائق المجرّدة والأفكار العالية.
ب- {هل} سؤال. لماذا؟ لأن روح الإنسان تطلب العلم. والسؤال مفتاح العلم. والسؤال يثير الرغبة في العلم وَ يذكّر القلب بما لا يعلمه أو لا يذكره مما يعلمه فيتشوق للطلب.
ج- {أتاك} قوله {أتا} بدون الكاف يدلّ على العلم اللدني والإلقاء الإلهي على عبده. والروح تتشوّق للعلم اللدني لأن ذلك العلم هو أوّل لذّة التذّت بها "وعلّم ءادم الأسماء كلّها". فكلّما كان مصدر العلم أعلى، كلّما كان الشوق أكبر. وأحياناً يعظّم الناس علماءهم ولو كانوا سفلة حتى يكون تعظيمهم سبب لمزيد من الالتذاذ بتلقّى العلم عنهم. أما قوله {ك} من "أتاك"، فيدلّ على مخاطبة المتعلّم مباشرة، والمعنى أن التعليم كلما كان متوجّهاً لذات المتعلم ويخاطبه مباشرة ويتكلّم مع شخصه ونفسه وليس كلاماً عائماً مجرّداً لا يتوجه إلى ذات المتعلم، فالنتيجة ستكون الرفض أو الملل أو عدم الاستيعاب.
د-{حديث} فيه معنى الجديد ومعنى الحدوث النازل من حضرة القديم ومعنى الفكر المحتجب بالكلمة ومعنى التحدث باللسان. أربع معاني في كلمة واحدة، وكلّها من معشوقات الروح. أما الجديد فتلتذ فيه الروح من حيث أنه دلالة على توجّه الله عليها بالنور والنظر إليها وإرادة تنعيمها. وأما الحدوث المضاد للقدم فإن الحادث ليست منفصلًا عن القديم لكنه تنزّل للقديم في رتبة خاصة، والروح حين تقيّدت بالنفس والبدن اشتاقت للقديم ولا تزال الذي كانت تشهده في عالمها الأعلى، فكلّما نزل من لدنه صار معشوقاً لها ومن هنا تعلّق أولياء الله بالقرءان إجمالًا. وأما الفكرة المحتجبة بالكلمة، فتشتاق له الروح وتهتز له كما يهتزّ الرجل حين يرى المرأة وهي محتجبة له وأمامه، لعله بأن بعد نزع الكلمة سيشاهد الفكرة مجرّدة كذلك يهتزّ الرجل لعلمه بأن سيجرّد المرأة من حجابها ويتّصل بها، أصل ذلك في الروح التي تحبّ كشف الحجب عن الكتب بالتأويل والوصل بالعقل. وأما التحدث باللسان فلأن اللسان هو وسيلة الروح في التخاطب مع الأرواح الأخرى النازلة في هذا العالَم، والعمل الروحي الأعلى في العالم

الأدنى هو التحدث والكتابة والتعامل مع الكلمة اللسانية إجمالًا، والكلام اللساني هو أرفع شئ في العالم الطبيعي وأكثره تجريداً وقرباً من العالم الروحي وآخر درجة من الأعلى في الدنيا وبوابة الدخول إلى السماوات العلى.

هـ-{موسى} وهو من الأسماء المتجلية، كما أن الله والرحمن من الأسماء المتعالية. وتحبّ الروح الأسماء المتعالية والأسماء المتجلية، والأصل حبّ الأولى وكلّما زاد حبّ الأولى كلّما زاد حبّ تنزّلاتها الأخرى أي أسماء الملائكة والأنبياء والأولياء. ولمناسبة أخرى وهي أن موسى من البشر، كما أن محمد من البشر، فلمناسبة الجنس يرى الفرد نفسه في ابن جنسه، فالجنسية إخوة، "إنما المؤمنون إخوة" "أخاهم هوداً"، فيحبّ قصصهم لأنه يحبّ نفسه، سواء ظهرت له نفسه في مرآة ذاته أم مرآة غيره، فالنفس على الحقيقة تحيط بالذات والغير، ولذلك حتى حين يقرأ عن موسى فإنه يقرأ عن نفسه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم مثلًا لعلي عليه السلام "أنت منّي بمنزلة هارون من موسى"، فأنزل النبي نفسه منزلة موسى، فحديث موسى هو الحديث عن النبي من وراء حجاب موسى، والقرءان كلّه حديث عن النبي، القرءآن كلّه حديث عنك أنت. "لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم أفلا تعقلون". ذكركم: ذكركم أنتم لا ذكر غيركم فافهم.

...

رؤى أحدهم هذه القصة: فى زيارة لسيدى محى الدين بن عربى إلى مصر المحروسة دعاه أحد المحبين هو وجماعة من الأولياء لتناول العشاء عنده وكان رجل بسيط الحال يسكن فى زقاق من أزقة مصر القديمة ...وعندما حضر سيدى محيي الدين هو ورفاقه وصب لهم الطعام فى أوانى ...وجد أن الأوانى غير كافية ..واحتاج لماعون آخر ..وكان قد اشترى ماعونا له ليتبول فيه ليلا وكان جديدا ولم يستخدمه ...فصب فيه . وبعد أن انتهى جماعة الأولياء من العشاء انفلق هذا الماعون نصفين ...

فقال سيدى محيي الدين للحاضرين: هل سمعتم ماذا قال؟

قالوا :نعم ...قال بعد أن كرمنى الله بطعام أولياءالله لا أرضى أن أكون محلا للنجاسات وانفلق نصفين !!

فقال سيدى الشيخ الأكبر :

أما أنا فسمعته يقول بعد أن كرمنى الله بطعام أولياء الله لا أرضى أن أكون محلا للنجاسات ...وكذلك قلوبكم لا تجعلوها محلا لنجاسات الدنيا بعد أن كرمها الله بأنواره وأسراره.

فقلتُ: وأنا سمعته يقول: إن كنت أنفلق بعد أن لمستني أيدي أولياء الله، فكيف لا تنفلق قلوبكم بعد أن لمسها كلام الله. "لو أنزلنا هذا القرءآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدّعاً من خشية الله".

...

من أعظم ما أصاب الأمّة: عدم التعامل مع كتاب الله على أنه كتاب تعقل وعلم وتفكير. فيظن أكثر الناس أنه لا يمكن الانتفاع بالكتاب إلا بشرط التصديق بمضمونه لمجرّد أنه ذكرها بغض النظر عن المكاشفة والدراسة, هم يسمون ذلك "إيماناً" بالكتاب, فيقولون: القرءان يخاطب المؤمنين به فقط ولا ينفع غيرهم لأن أفكاره مُسلّمات تقتضي الإيمان. أي جهل هذا, اطلاع عادي على كلام القرءان تكشف أنه لا يفترض ذلك الافتراض, بل إنه يفترض في كثير من الحالات بل لعله أكثرها إن لم يكن كلّها قارئاً مقاوماً لما يطرحه ويسعى لجذبه لناحية أطروحته. صار المؤمن والكافر, بالمعنى الشائع, يقرأ القرءان بافتراضاته المسبقة وغاياته المُبيّتة, واحد يقرأ بعين طائفته والآخر يقرأ بعين كفره, فصار القرءان من

الكتب النادرة ولعله الكتاب الوحيد الذي لا يوجد إلا نادراً من يقرؤه ليفهم عنه منه. وأحد أهم أسباب ذلك هو مدى خطورة ما سيترتب على فهم القرءان, لأنه كتاب ذو سلطة نظرية ووجدانية عالية, فأي تغيير في فهمه يفترض تغييراً وتحكماً في قلوب ومصائر أكثر من مليار إنسان يمتدون من المشرق إلى المغرب, وأناس لهم دول وممالك وقدرات واسعة, وأناس فيهم بقية الرافضين المقاومين للفكر السائد والنظام الحداثي والراغبون في حكم العالَم ولديهم فرصة لتنفيذ ذلك نظراً للعوامل الفكرية والطبيعية والتاريخية. التحكم في فهم القرءان هو تحكم في مصير إنسان, وما أكثر ما يسعى الإنسان ليتحكم في مصير غيره من بني الإنسان.

...

لو أخذنا قصص القرءان على ظاهرها, لبطل الانتفاع بها. ومن أخذ قصص القرءان على باطنها, يبطل عنده أساس السؤال عن صدق ظاهرها من حيث تاريخانيتها. فالناس في قصص القرءان بين مفترض أنها حوادث تاريخية مادية ثم ينقسمون إلى مكذب بها وزاعم أنه مصدق بها, وبين منتفع بباطنها وتأويل أمثالها ويرى ظهور معانيها في ذاته وما حوله فيحبّها ويعظّمها ويدمن تلاوتها ودراستها والعمل بها. باختصار: الناس في قصص القرءان بين مكذب بها وعامل بها. المكذب ينظر للظواهر, العامل ينظر للجواهر. "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون".

...

قال: ما الفائدة من إتيان قصص القرءان ظاهراً بخوارق للطبيعة؟

قلت: فائدتان رئيستان: الأولى لأنها من درجة الخيال الأقرب للعقل من درجة المادة, والأوسع في قدرته على تمثيل الحقائق العقلية والمتعالية لأنه أوسع في حضرته وصوره من حضرة المادة وصورها. والعبرة النهائية من أمثال القرءان هي "لعلكم تعقلون", فسواء جاءت وسيلة هذا التعقل من الصور الخيالية أو الصور المادية فهذا غير مهم, بل الأرجح والأسلم هو الأخذ بالأقرب إلى درجة العقل وهو الخيال. ولذلك يقول تعالى مثلًا عن مثل نوره المتعالي "يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية", ومن المستحيل في الطبيعة المادية المحدودة بالمكان ولكل شيء فيها الجهات الدائرية والجهات الست, أن يكون فيها شيء يعبر عن معنى يتجاوز المكان ويحيط بالمكان, فإن أردت ضرب المثل لشيء يتجاوز المكان باستعمال شيء من عالَم المكان كان ذلك خُلفاً وتناقضاً, وبالرقم من ذلك ذكر الزيتونة-وهي شجرة لها صورة في عالم المادة- لكنه وصفها بأنها "لا شرقية ولا غربية". في الأمثال, ليس المطلوب وصف الطبيعة بل تنزيل ما فوق الطبيعة في صورة طبيعية أو ألفاظاً تستعمل شيئاً من عالم المحسوسات السفلية وإن أخذته بنحو يتجاوز حدوده الطبيعية حسب الظاهر لنا وهذا شأن الخيال السماوي وهو أعظم من الحس الأرضي. الفائدة الثانية لإظهار أن المعجزة لا تفيد بل الفكرة هي التي تفيد. أي أن الحجة في التعقل والفكرة وليس في خرق العادة والكرامة. فتتذكر القصص ما حدث من خوارق في الأقوام الأولى, وتظهر أنه بالرغم من تلك الخوارق الطبيعية فإن القوم لم يروا فيها حجّية كافية وحق لهم ذلك. وتظهر القصص أن الذي اتبعوا الأنبياء هم الذين تعقلوا كلامهم وشاهدوا نورهم وعرفوا حقيقتهم, أي بالكشف والتفكير المؤديان للعلم باستعمال القلب, بغض النظر عن ما يحدث من خوارق أو عدم حدوثها. الحاصل: الفائدة الأولى تقريب العقليات, الفائدة الثانية تثبيت محورية العقل. "وما يعقلها إلا العالمون".

...

كل ما يساهم في تثبيت قيمة العلم وطرق التعلم وتعظيم العلم والرد على المذاهب الباطلة والضعيفة في تحصيل العلم وماهية العلم, كل ذلك موجود في كتاب الله, سواء في آيات التأويل أو في آيات التنزيل, أي سواء في النصوص التجريدية أو النصوص القصصية. غاية القرءان: جعل العلم والتعلم مركز وجود الإنسان.

...

(تحب لأخيك ما تحب نفسك) المقصود الجنّة. وليس في الدنيا, فإن في الدنيا قد يكون ما تحبه لنفسك مكروه لأخيك. إلا أن تقول أن المقصود هو أن تحب لأخيك ما تحبه لنفسك من حيث الجوهر وليس الصور, بمعنى كما أنك تحب أن يصل إليك ما يرضيك فكذلك حب لأخيك أن يصل إليه ما يرضيه, أما ما هو هذا الذي سيرضيه فيختلف من شخص إلى آخر ولا تقيس أخاك على نفسك فتضرّه من حيث تريد نفعه. ثم ماذا نفعل إن كان الأخ في حالة معينة يكره لنفسه شيئاً معيناً لأنه غافل عن مصلحته العليا, مثلًا يكره أن تلومه على تعاطيه المخدرات ويرضا أن تعينه على شرائها, فإن كنت تحب له ما يرضيه بغض النظر عن الصورة, فلابد إعمالًا للحديث أن تحب له شراء وتعاطي المخدرات مثلًا (ونضرب مثلًا عادياً للتقريب وإلا فقس على ذلك أي شيء آخر من هذا القبيل). فإن قلت: لا أحب له ما يضرّه حتى لو خالف رضاه. فإذن لا يحق لك تفسير الحديث لا من حيث الصورة ولا من حيث الجوهر, أي لا يجوز أن تقيس صورة ما تحبه على أخيك لأنه قد يكره هذه الصورة, كما لا يجوز أن تقيس مطلب الرضا لأن الأخ قد يرضى بما تعلم أنه يسيء له في الدنيا أو الآخرة وخصوصاً في الآخرة التي هي محل نظر المؤمن في نهاية المطاف وهي مقصود النبي الأكبر في كلامه وإرشاده, وحيث سقط التفسير بالصورة والجوهر في الدنيا, فلا يبقى إلا ما افتتحنا به وهو أن تحب له الجنة وتكره له النار, لأنه لن يدخل النار أحد فيحبها ويرتضيها لنفسه بل سيجد فيها العذاب الأليم والمهين بالإجما ع المطلق, وكذلك لن يدخل أحد الجنة فيكرهها ويرى النار خيراً منها. ولذلك معنى الحديث ليس حيث يذهب المؤمنون وأصحاب الديانات الأخرى وأصحاب المذاهب العلمانية الساقطة الذين يزعمون أن "القاعدة الذهبية في الأخلاق هي أن تحب لغيرك ما تحبه لنفسك" ولا يفهمون من ذلك الجنة والنار في الآخرة, بل يزعمون أن المقصود بذلك شؤون الدنيا من حيث الصورة أو الجوهر, والحق أن هؤلاء أنفسهم لا ينفذون مقتضى تفسيرهم في حياتهم وفي تعاملهم لا م حيث الصورة ولا من حيث الجوهر, وإنما هو هراء يتشدقون به ولا يجاوز معناه حناجرهم, ومن الخير أنهم لا يحاولون العمل بمقتضى تفسيرهم الساقط لما تقدّم من تعليل. وأذكر أني قرأت رواية أخرى بيّن فيها النبي أن المقصود بالحديث الجنة والنار, لكني لا أستحضر مصدرها الآن, وإن شاء لو أظفرني الله به فسأذكره. إلا أن التفسير واضح بالتعليل السابق حتى لو لم توجد رواية مستقلة تؤكده. القاعدة الذهبية في الأخلاق: أن تحب للناس الجنة وتكره لهم النار, ثم تفعل ما ينتج عن ذلك الحب والكره, ومن ذلك تعليم القرءان ومقاومة الطغيان.

...

"واتل عليهم نبأ ابني ءادم بالحق"

ما كان ابن ءادم القاتل أفضل من ابن ءادم المقتول, بل نفسية القاتل لعلها كانت خيراً من نفسية المقتول. لماذا؟ لأن القاتل إنما قتله لأنه غار على تقبل الحق منه, فأراد القرب من الله. وحسب تفسير آخر, أنه قتله لأنه أراد زوجته, أو أراد منصب الولاية والخلافة بعد أبيه ءادم, أي قتله من أجل الدنيا شهواتها ومناصبها. فسبب القتل كان إما غيرة على الله وإما الدنيا, وحدود القتل كانت إنهاء وجود أخيه في الدنيا. فماذا عن نفسية ابن ءادم المقتول؟ يظن الناس أنه كان مسالماً وطاهر القلب لأنه قال لأخيه

"لئن بسطت يدك إلي لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين". لكن هل كان هذا هو دافعه الوحيد؟ كلا. كان مشركاً في دافعه, وظهرت نيّته الفعلية في تكملة قوله, "إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين". إذن أراد هلاك أخيه للأبد ! أي خير في هذا الأخ إن كان لا يهتم بهلاك أخيه الأبدي في النار ؟! لو كان فيه خير, لقاوم أخيه ولدفعه عنه بل لضربه ولعل من المناسب أيضاً لو كان قد قتله, إذ لعل محاولة القتل الفاشلة لها عقوبة أخف من تحقق القتل فعلًا ولعل المحاول للقتل يُغفَر له بشفاعة الذي أراد قتله. بقوله "إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار" قد كشف عن إرادته الحقيقية, دافعه الحقيقي لترك المقاومة والدفع عن نفسه أو الهرب من أخيه حتى لا يتركه يقتله وقد كانت الأرض واسعة يستطيع فيها الهجرة بنفسه من القتل والابتعاد عن أخيه حماية لأخيه من أن يصير من الظالمين الخالدين في النار. فإن كان ذنب ابن ءادم القاتل هو إهلاك بدن أخيه الفاني, فإن ذنب ابن ءادم المقتول هو إرادة إهلاك نفس أخيه الباقية, ومعلوم أن الحساب في الآخرة على الإرادة وليس على صورة الأعمال. بالإضافة لما سبق, تأمل في قول المقتول "إنما يتقبل الله من المتقين" حين لم يُتَقبَّل إلا قربان أحدهما. أي خسّة أخوية هذه ؟! حين لا يُتقبَّل قربان أخيك, هل من الأفضل أن تغيظه بالتفاخر عليه وتشير لنفسك بأنك من المتقين وأنه ليس كذلك, حسناً, قد صدّق أخيك ظنّك حين تصرّف تصرف غير المتقين وقتلك, ألست أنت المشير بأنه ليس من المتّقين والمترفع عليه بذلك. بدلًا من أن يسكن من خاطر أخيه, ويدله على كيفية تحصيل طريق التقوى إن كان من أهلها, ترك ذلك الخير كله وصار بصدد التفاخر على أخيه بالتقوى وإرادة حرق نفسه للأبد في النار. ثم بعد أن قتله بعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه, فتأمل مدى تواضع وصدق الرجل بعد ذلك إذ لم يجد بأساً من التعلّم من حيوان, والإقرار بأنه دونه في الأدب والسلوك, ولا حتى كان في نفسه من الحقد الشخصي على أخيه بدرجة أن يمثّل بجثّته مثلًا (كما فعل الكثير من أبناء ءادم ولا زالوا يفعلون) أو يحرقها أو يطعمها للسباع انتقاماً من أخيه للحقد المفترض أنه كان في نفسه, كلا, لكنه قام ودفن أخيه وندم على قتله "فأصبح من النادمين" وقال النبي صلى الله عليه وسلم "الندم توبة" والله سمّاه نادماً قوله الحق. الخلاصة: لا تقرأوا قصص القرءان بالافتراضات الشائعة فتُحرَموا من الأفكار والحقائق الكامنة فيها.

...

قال: ما معنى "التاريخ علم الملوك" وما مدى صحة ذلك؟

قلت: الملوك أناس يعتمدون في سلطتهم على خرافة التاريخ. لأن كل "ملك" مزعوم, إما أن يكون قد صار ملكاً بالوراثة, وإما قد أقام الملك بنفسه وهو أول حلقة في سلسلة الملوك المرتقبة. فإن كان قد أخذ الملك بالوراثة, فالوراثة تعتمد على كون الماضي حقيقة, ووجود اتصال بين الماضي والحاضر, وأن الماضي يؤثر في الحاضر, وأن الحق الذي ثبت في الماضي يبقى قائماً في الحاضر, باختصار, الوراثة الملكية فكرة تاريخية. ولذلك يحتاج هؤلاء الملوك إلى إقرار التاريخ وتثبيته في نفوس الناس وأهميته وافتراض تسلسل أحداثة باتصال سببي وأن الحقيقة في التاريخ وتجلياته. لا يفعلون ذلك لأنهم يبالون بالتاريخ, لكن لأنهم يبالون بمناصبهم الموروثة التي لولا التاريخ لما كان لها معنى. وإن كان الشخص هو أول الملوك, فإنه يقرر سلطة التاريخ لوجهين: الوجه الأول لأنه أقام ملكيته بناء على أعمال عنف معينة, خضع له بها الناس, كالحرب. وهذه الحرب بعد أن تضع أوزارها تكون قد صارت مجرد حدث من الماضي, أي دخلت في التاريخ. والملك لا يريد أن يقيم حرباً كل يوم, لأن الحرب مكلفة وقد ينهزم فيها ثم هو قد دخل صناعة الملوك لأنه يريد التمتع بالدنيا وليس للتعرض للتهديد بالقتل والإبادة بالحروب الخارجية

والداخلية. وعلى ذلك, يصير بصدد تقرير سلطة التاريخ حتى يتذكر الناس حروبه الماضية التي بواسطتها أخضع الناس, وكذلك حتى يبقى في الناس وهم شرعية حاضره لكونه نال الملك عليهم بشرعية في الماضي. الوجه الثاني مطابق للفكرة التي من أجلها يعمل على تقرير سلطة التاريخ أصحاب الملوك بالوراثة, والمعنى أن هذا الملك الجديد يريد تأسيس سلطة لأسرته وأولاده من بعده, فيبدأ بتقرير وترسيخ سلطة التاريخ من وقته.

قال: فهل القرءان يوافق على هذه الفكرة التاريخية؟

قلت: بل يكفر بها ويعارضها أشد المعارضة من كل وجه. ومما قاله في ذلك "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تُسألون عما كانوا يعملون". فجعل لكل أمة في حاضره مسؤولية نفسها وقرارتها وما يحدث فيها, ولا يوجد أي تأثير من حيث الحقوق لما كسبه الماضون في الحاضرين. ثم نفس قصص القرءان وكونها بلا تاريخ, وعدم تفصيل للشخصيات والأحداث بالنحو الذي يستعمله أصحاب خرافة التاريخ, هو رفض عملي للفكر التاريخي. يمكن الاستفادة من التاريخ بأنحاء كثيرة, لكن ليس منها ما يريده الملوك, والمصيبة أن الناس عادة ما تركز في التاريخ لنفس الأسباب التي يريدها هؤلاء الملوك. التاريخ عرش الطغاة وكرسي الجبابرة.

...

خبأت تاريخي في كتبي, حتى لا يهتم الناس بشخصي لكن بعقلي, لكن من أراد تاريخي فليجتهد ويقارن ويدقق ويجمع وسيجده إن شاء الله في ثنايا كلامي.

...

القضاء الأحكام الشرعية, "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه". القدر الأحكام التكوينية "إنا كل شيء أنزلناه بقدر". ولأنه يوجد رابط بين الأحكام الشرعية والأحكام التكوينية استعمل كلمة القضاء في الأحكام التكوينية أيضاً فقال "وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب" ولأن هذا القضاء قد نزل في كتاب شرعي استعمل كلمة القضاء وليس القدر: وقدرنا على بني إسرائيل في الكتاب.

...

كم أخطئ بالرغم من علمي, وكم يخلّصني الله بالرغم من غفلتي.

...

هذه إحدى أهم الخطوات في القضية الفلسطينية:

اذهبوا إلى رؤساء الدول الغربية المساندة للصهاينة قبل غيرها, واسألوهم هذا السؤال-ولنضرب مثلاً بالرئيس الأمريكي "افترض أن جماعة من الهنود, طائفة دينية سياسية, دخلت الأرض التي تسمونها أنتم أمريكا, وذهبوا إلى صحراء نيفادا أو منطقة غير مأهولة بالسكان ولنقل أن مساحتها كيلو في كيلو, أو حتى لنقل أنهم اشتروا أرضاً زراعية في منطقة ما من ولاية كاليفورنا. ثم بعد فترة, بدأ هؤلاء بالتسلح والاستعانة بدولة الهند وبدأوا باستقبال الهنود في أرضهم هذه الخالية من قبلهم من السكان ومن كل أشكال الحياة, ثم أعلنوا أنهم أنشأوا دولة جديدة اسمها "الهند الجديدة" وبدأوا يستقبلون الهنود كل مكان على اعتبار أنهم دولة كاملة مستقلة ذات سيادة, وعندها عناصر الدولة الواقعية كلها الأرض والشعب والسيادة. وحين قيل لهؤلاء الهنود (لا يحق لكم إقامة دولة في هذه الأرض) ردوا عليكم "بل يحق لنا ذلك, لأن هذه الأرض كانت بلا شعب". السؤال الآن: كيف ستتصرفون مع هذه الجماعة؟ الجواب سيكون بأحد هذه الاحتمالات:

الأول أن يفهم المسؤول حقيقة السؤال فلا يجيب عنه لأن كل إجاباته ستكون محرجة له. إن حدث هذا, ولابد أن نعمل على أن لا نظهر له حقيقة نيتنا من السؤال, فلابد أن نقول بأمرين, (1) فضح تهربه من الإجابة. وأن السكوت عند الحاجة إلى البيان هو بحد ذاته من البيان. (2)البحث عن مسؤول آخر في التسلسل الهرمي للمسؤولين عندهم حتى نحصل على إجابة من جميع تلك الدول.
الثاني أن يقول "لن نسمح لهم أصلًا بإقامة دولة". إن قال هذا, وهو الجواب المتوقع, فحينها نقول له "افترض أن لديهم أسلحة وصاروا بصدد مقاتلة من يريد منعهم, وافترض أن دولة أخرى من الخارج تدعمهم بالمال والسلاح والرجال, فكيف ستتعاملون معهم وكيف ستتعاملون مع تلك الدولة الداعمة لهم؟".
وانظر ماذا يرجعون. فإن قالوا: نتفاوض معهم. قل: تفاوضتم ولم يستجيبوا لكم. فإن قالوا: نحاربهم ولو حاصل ما حصل. قل: لو حاربتموهم وصار الناس والمجتمع الدولي يقول عنكم "إرهابيين ومجرمين وعنصريين" فماذا ستقولون؟ إن قال: لا نبالي. قل: ونحن كذلك سنحارب اليهود الصهاينة وحلفاءهم ولن نبالي !
الثالث أن يقول "نسمح لهم بتكوين دولة طالما أنهم على أرض غير مسكونة". قل: أوّلًا ليس لك أن تسمح لهم أو لا تسمح لهم, لأن لا سلطة لكم على تلك الأرض حسب الفرضية. ثانياً وهو الأهم, لو قال ذلك فقل له: حسناً, ارتقبوا جماعات من بلادنا شرقاً وغرباً لتأتي لاحتلال كل أرض فارغة من السكان أو أرض اشتروها منكم وإعلان دولة مستقلة داخل أمريكا, وأي أرض لها شعب وسيادة يمكن أن تكون دولة حتى بالمفهوم المعاصر مثل دولة ليتشتاين فإن مساحتها 160 كلم مربع, وعدد سكانها 35 ألفاً تقريباً. فارتقبونا !

...

عن أنس بن مالك رحمه الله قال {نهينا أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شئ، فكان يعجبنا أن يجئ الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع} و في رواية {كنّا نهينا في القرءان أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شئ}.
أقول: هذا الكلام من أنس يشهد على أن الرسول لم يكن يتعامل مع كل أصحابه وكل المسلمين بنفس الأسلوب في التعليم، وأنه ما كان يخبر كل أحد بأي شئ. فإن نهي القرءان ونهي رسول الله عن سؤاله ليس المقصود به حيث يذهب الكثير من الناس إلى النهي عن السؤال عموماً أو كأن السؤال شئ مكروه ومرفوض، ولو كان كذلك لما قال أنس "فكان يعجبنا أن يجئ الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله"، إذ كيف يعجبهم شئ نهى عنه الله ورسوله، ولو كان كذلك لما رضي رسول الله بالإجابة عن سؤال، ولو كان كذلك لكان النهي متوجّهاً على كل مؤمن كان من أهل الحاضرة أو البادية أو أيا كان. لو كان كل نهي متوجّه على كل مؤمن، لما وُجد التفريق بين القريب من الرسول والبعيد منه من أي وجه، بينما الحديث يُظهر وجود التفريق، وهذا التفريق أيضاً قد ظهر في قول أنس "كنا نُهينا"، ويشير بذلك إلى نفسه وإلى بعض المؤمنين.
فإن قلت: أين هذا في القرءان؟
قلنا: في قصة موسى والعالِم. فإن العالِم قد نهى موسى عن أن يسأله عن شئ حتى يكون الكلام وارداً منه إليه، "لا تسألني عن شئ حتى أُحدث لك منه ذكراً". فالنهي متوجّه على موسى فقط، أي الذي سيتم تعليمه بطريقة خاصّة من دون الناس.
يتفرّع عن ذلك: أن مجرّد ورود الأمر والنهي في الشرع لا يعني أن كل مؤمن كيفما اتّفق مُخاطَب بهذا الأمر والنهي. وحيث قد دخل الاحتمال، فقد سقط الاستدلال بمجرّد ورور الأمر والنهي، ولابد من حجّة

أو قرينة تثبت أن فلان أو الفئة الكذائية أيضاً مخاطبة بذلك الأمر والنهي. هذا أصل عظيم في إدراك التكاليف ورفعها عن الناس. مسؤولية بيان ثبوت التكليف على مدّعي التكليف، ولا يكفيه الاستدلال بالأمر والنهي فقط، بل لابد من إثبات المُخاطَب به أيضاً.

...

مركزية الشهوة تعني أن الأمّة عاجلًا أم آجلًا ستحتاج إلى سرقة موارد غيرها وستتكاسل عن العمل فستحتاج إلى استعباد أمّة غيرها. والسرقة والاستعباد لابد لهما من تبرير، ومن هنا تنشأ العصبية الدينية والعنصرية العرقية والتفوقية القومية. مَن كان مركز حياته الشهوة، فقد أشعل نار الحرب، حتى لو كان يصرخ بالدعوة للسلام ويقيم ألف مؤتمر للسلام كل يوم من الأيام.
قال عمّار بن ياسر رضي الله عنه أن من الإيمان {بذل السلام للعالَم}، ومعنى ذلك: تعليم الناس مركزية الذكر والفكر والتلذذ بهما.

...

قال ابن عمر رحمه الله {لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر}.
فيستحيل بلوغ حقيقة التقوى تحت ظلّ الدولة المهيمنة والشمولية والتي تتدخل في شؤون الناس العقلية والسلوكية التي ليس فيها عدوان ظاهر بارز مادي مباشر إكراهي قهري على الآخرين. لأن هذه الدولة بقوانينها وقيودها ستضطرّ الناس إلى العمل بأشياء أيا كانت حالة صدرهم. الدولة لا تبالي بحكّة صدرك ولا إلهامات روحك. الدولة بطبيعتها ضدّ التقوى. إن كان الرسول يدعوا إلى حقيقة التقوى، وحقيقة التقوى ترك ما حاك في الصدر، فهذا يعني أن صدرك هو مصدر قانونك، ومعلوم أن الدولة هي صدر الناس لا صدورهم، بالتالي يستحيل أن يكون الرسول داعية التقوى وداعية الدولة في آن واحد.

قال أحد الأصحاب: كيف تربط الجملة الأخيرة بجملة الباعث على إنشاء الدولة وتدوين نسخ الخلائق.
قلت: يوجد اختلاف بين مفهوم الدولة في الجملتين. قولي "يستحيل أن يكون الرسول داعية التقوى وداعية الدولة في آن واحد" الدولة هنا تعنى إكراه الناس وإجبارهم على شئ لا يريدونه من الأصل، أي أصل قيام الدولة هو قهر الناس، وغاية وجود الدولة هي استغلال الناس. لكن جملة السلطان العثماني، إن قبلناها بالمعنى الإيجابي وهو المعنى الذي آخذه أنا منها بغض النظر عن مقصد قائلها وواقع تطبيقه لفكرتها، فمقولة "الداعي لإنشاء الدولة" يعني أن أصل قيام النظام هو إرادة أكثر الناس، وغاية وجود النظام هو تفريغ الناس للمعرفة. إذن، الدولة في المفهوم الأول تقوم على الإكراه وتهدف إلى الاستغلال، والدولة في المفهوم الثاني تقوم على الإرادة وتهدف إلى العلم.

...

قال معاذ رحمه الله لشخص {اجلس بنا نؤمن ساعة} لماذا؟ لأن الإيمان عندهم حقيقة تتجدد ساعة بساعة. فلا يوجد شئ اسمه "أعلنت إيماني قبل فترة ولا أحتاج إلى إعادة إعلانه"، أي الإيمان ليس كالانضمام إلى حزب أو طائفة أو أخذ جنسية دولة. الإيمان نور يتجدد لحظياً كما أن ضوء الشمس يتجدد لحظياً ولا يصيب العبد نفس الشعاع مرّتين حتى لو ظهر أنه نفس الشعاع للعين الضعيفة فإن الحقيقة المعقولة والثابتة أن الشعاع يتجدد لحظة بلحظة، كذلك الإيمان. الإيمان جديد دائماً، وكلمة إيمان لا تجتمع مع كلمة قديم.

...

قال ابن مسعود رحمه الله {اليقين الإيمان كلّه} فالإيمان واليقين شئ واحد من جهتين. أي الإيمان عندنا ليس "فايث" العميانية التي عند الغرب. مقولات الإيمان عندنا ومواضيعه لابد أن تكون من الأمور التي يمكن للإنسان التيقّن منها، وإلا فهي ليست من شؤون الإيمان. كيف تعرف أن الفكرة ليست من الإيمان؟ أن لا يوجد طريق لتحصيل اليقين فيها. وما هو اليقين؟ هو الثبوت المغاير للريب والشك والتردد والظن ، ويدل على ذلك بنصوص القرءان المشهورة التي ميّزت بوضوح وقطع بين مفهوم اليقين ومفاهيم الشك والريب والتردد والظن والتخرص وما أشبه.

...

أخرجوا في الأصول التسعة عن معاوية القشيري رحمه الله، قال {قلت: يا نبي الله ما أتيتك حتى حلفت أكثر من عددهن-لأصابع يده-ألا آتيك ولا آتي دينك، وإني كنت امرأ لا أعقل شيئاً إلا ما علّمني الله ورسوله، وإني أسألك بوجه الله عزّ وجل، بما بعثك ربّك إلينا؟، قال (بالإسلام). قلت {وما آيات الإسلام} قال (أن تقول "أسلمت وجهي لله وتخلّيت، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، كل مسلم على مسلم محرّم أخوان نصيران، لا يقبل الله من مشرك بعدما أسلم عملًا أو يُفارق المشركين إلى المسلمين)} انتهى.

أقول: هذا الحديث الصحيح يتكلّم عن نفس الموضوع الذي اشتهر باسم "أركان الإسلام"، وفيه أيضاً ذكر لخمسة "آيات" للإسلام حسب تعبير الصاحب السائل، لكنها تختلف عن الأركان الخمسة المشهورة. فالركن الأوّل ليس فيه إلا قول "أسلمت وجهي لله وتخلّيت"، فليس فيها نصّ على ذكر "أشهد"، ولا فيها ذكر لمحمد رسول الله بالنصّ. ومع ذلك يصير القائل لذلك مستكملًا لهذا الركن، فقد أمره الرسول بأن يقول ذلك {تقول "أسلمت وجهي لله وتخلّيت"} فلا يستطيع أحد أن ينازع في ذلك. هذا الركن الأوّل. ثم الركن الثاني والثالث فيه ذكر الصلاة والزكاة كما في حديث الأركان الخمسة الشائع. لكن، وهنا الأهمّ والخطير في هذا الحديث، فإن الصيام والحجّ ليسا الركن الرابع والخامس، ولم يذكر الرسول في هذا الحديث شيئاً عن الصيام أو الحجّ أو ما سوى ذلك، بل ذكر شيئين يغفلهما وأغفلهما كل الذين أسسوا للعقيدة الإسلامية الشائعة، ونستطيع أن نفهم لماذا. تأمل في الركن الرابع أو الآية الرابعة للإسلام، قال النبي صلى الله عليه وسلم {كل مسلم على مسلم محرّم أخوان نصيران}. وهذه لا تعجب الذين يريدون قتل المسلمين وجلد ظهورهم وسرقة أموالهم وسبي نسائهم وزجّهم في السجون والتمثيل بهم وتعذيبهم واستغلالهم وتحقيرهم وفعل الأفاعيل بهم على زعم أن كل ذلك لا يناقض أركان الإسلام وليس من "الكفر البواح". فهل لو رأينا "أمير المؤمنين" أو "رأس الدولة الحاكمة بالشريعة" لا يصوم رمضان ويفطر جهاراً نهاراً، هل سيقولون أنه لم يظهر الكفر البواح أم سيحكمون عليه بذلك، سيحكمون. فلماذا إذا رأوه لا يعمل بمقتضى {كل مسلم على مسلم محرّم} صاروا بصدد التبرير واللف والدوران وجلب خرافة الفتنة واستعمال كل ما بأيديهم من هراء وما في أفواههم من خراء ليبرروا السكوت عنه والقبول به؟ الجواب: لأن أركان إسلامهم ليس فيها تقتيل المسلمين والتنكيل بهم. هي معصية، لكنها ليست ركناً من أركان الإسلام. هي فتنة، لكنها ليست ركناً من أركان الإسلام. على أي أساس قالوا ذلك؟ على على أساس أنهم استقرأوا كل رواية فيه تعداد الرسول لصفة المسلم وأسس الإسلام ثم جمعوا بينها وحكموا، أم على أساس الاختيار العشوائي (المغرض يقيناً) لحديث واحد من بين تلك الأحاديث، واصطفوه لأنه يناسب ما يريدونه، ثم جعلوه المعيار الأقدس (والذي يستطيعون به تبرير أفعال حتى الطاغية الأخسّ الأنجس). ها هو حديث صحيح، يذكر فيه الناس أن من آيات الإسلام، مثل الصلاة والزكاة، حرمة المسلم كلّه. فكما زعم أبو بكر أنه سيقاتل من يفرّق بين الصلاة والزكاة، فكذلك نقول نحن، لابد من قتال من يفرّق بين الصلاة وحرمة المسلم. إن كنتم لا تزالوا تجدون حرجاً في صدوركم من هذا الحكم، فاعلموا أنكم لستم

من الإسلام ورسول الله في شئ على الحقيقة. فهذا بخصوص الركن الرابع العظيم. ثم الركن الخامس أيضاً ليس مجرّد شعائر يقوم بها كل شخص وحتى أصحاب الأديان المخصية، لكنه ركن يشبه الركن الرابع المتعلق بالحرمة المطلقة للمسلم، أي له بُعد سياسي واجتماعي، أي يجعل المسلم من حيث هو مسلم ينظر في الشؤون الاجتماعية والسياسية ويتّخذ قرارات من منطلق إسلامه وأركان إسلامه فيها (ويا ويلاه من القبول بمثل هذا الإسلام بالنسبة لمن لا يريدون إسلام الأنبياء والأولياء لكن يريدون الإسلام الذي يصيب الأمّة بالخصاء)، قال النبي صلى الله عليه وسلم {لا يقبل الله من مشرك بعدما سلم عملًا أو يفارق المشركين إلى المسلمين} أي الهجرة. لاحظ أن المشرك الذي يُسلم، وهو هنا بالأخصّ حسب السياق التاريخي الذي يسلم ويعيش وسط المشركين الذين يفتنون المسلمين، أي لا يعيش في بلاد تترك الناس ودينهم ولا تقاتل على الدين، هذا المشرك الذي يختار البقاء في ديار المشركين لا يقبل الله منه أي عمل حتى لو قال الشهادتين وأقام الصلاة وآتى الزكاة. فالهجرة جوهرية ومن أركان الإسلام كما أن الصلاة والزكاة من أركان الإسلام، بل لعلها أهم منهما. لازم ذلك أنه على المسلمين تكوين بلاد يكون فيها المسلمون (وبالضرورة غيرهم) يستطيعوا العيش بالدين الذي يختارونه ويؤمنون به بدون التعرّض لأي تنكيل وتقتيل. هل فهمت لماذا لم يأخذوا بهذا الأصل كركن للإسلام كما حكم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم. لأن هذا يعني أن "بلاد المسلمين" نفسها هي بلاد لابد من الهجرة منها ! لأنه لم يوجد تقريباً بلد منذ وفاة رسول الله إلى يومنا هذا، إلا وهي تقاتل الناس على دينها ومذاهبها بشكل أو بآخر، وكل لعين وطائفته يسعون إلى بلوغ القدرة لقهر الآخرين والتنكيل بهم على أديانهم بشكل أو بآخر، بحد أو بآخر، بلا استثناء دولة واحدة، نعم قد تتسع مساحة الحرية أحياناً لكن كلّها كانت طغيانية.

الحاصل: هذا الحديث شاهد على أركان أخرى للإسلام، وهو حديث صحيح وسؤال صاحبه كان عن الإسلام تحديداً وأجاب الرسول بما تراه. فتأمل.

...

الحياة على درجتين: درجة حيوانية ودرجة فوقها.

الدرجة الحيوانية فهي طلب الغذاء والبعد عن أسباب الموت.

الدرجة فوقها فعلى ثلاث طبقات: طبقة طلب المعيشة وطبقة العربدة، وطبقة طلب المعرفة.

أما طلب المعيشة، فهي التعمق والتخصص في حرفة وصناعة ومهنة حتى تحصل على أسباب الرفاهية والتوسع في الرزق.

أما العربدة، فهي استعمال شئ من المخدرات والرقص والتعمق في الشهوة لذات الشهوة والتلذذ بها لمجرّد الإحساس باللذة بدون أي بُعد آخر غير ذات المتعة.

أما طلب المعرفة، فهي باستعمال الذكر والفكر، واتخاذ القراءة شغلًا والكتابة صنعة.

خير الناس من طلب المعيشة باعتدال ،وكانت عربدته مع أهله بدون المحرمات والتي ضررها أكبر من نفعها، واتخذ طلب المعرفة مركزاً لحياته.

وشرّ الناس من اتخذ العربدة مركزاً. إذ كلّما تعمّق فيها زاد إحساسه بظلامها وقلّ إحساسه بنورها، حتى يغلّفه ظلامها ويخسر لذّتها وتتكاثر عليه آلامها وتتواتر عليه مصائبها.

أما الأبله فهو الذي يتّخذ طلب المعيشة مركزاً، أحرق بدنه وورّث ماله وخسر آخرته كلّها أو الرفعة فيها (وإن كان الغالب أن يخسرها كلّها، لأن اتخاذها مركزاً يعني جعلها معيار القيم وأساسه، بالتالي سيرضى بكسب المال أياً كان مصدره من حلال أو حرام طالما أنه يستطيع النجاة منه في الدنيا).

خاصّة أهل الله، مركزهم المعرفة. خاصّة أهل الدنيا مركز كبارهم المعيشة، ومركز عوائلهم العربدة. وعوام أهل الدنيا غايتهم العربدة، لكنهم مقهورين على طلب المعيشة.

...

حين ذكرت تفسيراً لمصدر علم النبي بأن الزوج الذي رمى زوجته بالزنا فأنكرت وقال النبي صلى الله عليه وسلم "إن الله يعلم أن أحدكما كاذب فهل من تائب"، وقلت أن ذلك راجع إلى قاعدة استحالة اجتماع النقيضين. قال أحدهم: دي فتنة خطيرة ...لأن المنشئ هو رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو لا ينطق عن الهوى ..و ما يتوهمه البعض يظن انه الحق و هو وهم ..فانتبه يا اخي هذا باب وقع فيه الكثيرون و انت تستعيذ منه في كل صلاة قائلا : و لا الضالين.

فقلت: ما هو الفتنة الخطيرة بالضبط؟ هل تقصد أن النبي لم يكن يفكّر ويستعمل أصول المعرفة العقلية؟ وما هو الذي وقع فيه الكثيرون وما علاقته بالضالين الواردة في الفاتحة؟ أخي المحترم، أراك تذكر المجملات وتبتعد عن التفصيلات، ومعلوم أن الحقيقة في التفاصيل وليس في الإجمال وذكر المبهمات.

قال: ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم من الوهم .. اما انا و انت فلا.

قلت : وما علاقة ما قلته أنا أعلاه بكلامك هذا؟ وهل قلت أن النبي ليس معصوماً من الوهم؟ قد يستعمل الشخص عقله ولأنه يستعمل عقله على الأصول الصحيحة فيصير معصوماً من الوهم أيضاً، وهذه فائدة قواعد المنطق والتفكير السليم-خصوصاً المؤيد بنور القرءآن والاعتياد على تلاوته وقراءته-فإنه يكون معصوماً من الوهم. الفهم واجب قبل النقد، وحسن النظر مقدّمة ضرورية لسلامة الردّ.

...

(قصيدة حمدانية)

صاحبٌ لما أساء . أتبع الدلو الرشاءَ

رُب داء لا أرى منـ . ـه سوى الصبر شفاءَ

أحمد الله على ما . سرّ من أمري وساءَ

أقول:

حتى نفهم مدى إساءة صاحبه، لابد أن نفهم المثل الذي ضربه. {أتبع الدلو الرشاء}. الدلو معروف وهو الذي ينزلونه في البئر ليخرجوا به الماء. الرشاء هو الحبل المربوط بالدلو. إن أنزلنا الدلو وأمسكنا بالحبل، نستطيع أن نسترجع الدلو بعد أن نملأه بالماء، لكن إن أنزلنا الدول في عمق البئر ثم ألقينا بالحبل أيضاً فالنتيجة هي عدم القدرة على استرجاع الدلو، أي لا خط رجعة. وتأويل ذلك في إساءة صاحبه، هو أن الإساءة تنقسم إلى قسمين باعتبار: إساءة لها خطّ رجعة وإساءة بلا خط رجعة. التي بخط رجعة هي إساءة يمكن تغييرها وإزالة أثرها من العلاقة، لكن الشاعر يقول بأن صاحبه أساء له إساءة من الصنف الثاني، أي التي بلا خط رجعة. {صاحب لما أساء—أتبع الدلو الرشاء}، فالدلو هو الإساءة، والرشاء هو طبيعتها ومداها وما أعقبها من سلوك.

{رب داء لا أرى منه سوء الصبر شفاء} كيف يتّسق هذا مع قول النبي صلى الله عليه وسلم "ما أنزل الله داء إلا أنزل له دواء}، فإن الشاعر يقول بوجود داء ليس له شفاء، اللهم إلا الصبر وهو طريقة في التعامل مع الداء وليس هو شفاء لعين الداء. يظهر الجواب حين ندقق في عبارة الشاعر، فإنه لم يقل بعدم وجود شفاء لذلك الداء، لكنه يقول {لا أرى منه}، أي هو لا يرى ذلك الشفاء، وليس أن الداء ليس له شفاء في نفسه. قد يوجد الشفاء، لكن هو لا يراه. فالعقل والقدرة ليسا متطابقان بالضرورة والفعل مع

الطبيعة. ما علاقة هذا البيت بالذي قبله؟ هو مثل آخر لإساءة صاحبه. أي شبّه أثر الإساءة وهو القطيعة بالداء، وشبه إصلاح العلاقة بالشفاء.

{أحمد الله على ما سرّ من أمري وساء} الحمد على ما سرّ مفهوم، لكن كيف يحمد على ما ساء؟ لأنه صبر عليه. وبالصبر ينال العبد الأجر، والأجر يسرّ.

ما تأويل هذه الأبيات في العلم الإلهي؟
{صاحب لما أساء} الصاحب هو الحق تعالى، قال النبي "أنت الصاحب في السفر" وقال القرءآن "ولا هم منّا يصحبون". والإساءة هي القطيعة، والمقصود القطيعة بين ذات الواجب وذات الممكن، فالحق تعالى هو الواجب المطلق بالإطلاق الحقيقي، لكن العبد له ذات محدودة مقدّرة. {أتبع الدلو الرشاء} يدلّ على أن لا مجال لتغيير الوجود وهذه الحقيقة، فالرب رب والعبد عبد كما قال الشيخ الأكبر. البئر هو عالم الإمكان، والدلو هو الموجود المحدود، والرشاء هو أمر "كن" الذي لا راد له ولا رجعة فيه "الله يحكم ما يريد" "فعال لما يريد".

{رب داء لا أرى منه سوء الصبر شفاء} الصبر هو قبول المحدودية مع مشاهدة الإطلاق الإلهي والعلم به. فالعلم بأن لله الأسماء الحسنى يجعل العبد يريد الاتحاد بها وأن يصير هو هي من حيث إطلاقها. وليس أمام العبد في هذه الحالة إلا أحد اثنين: الصبر أو الكفر. الكفر كأن تكفر بالأسماء حتى لا تحتاج إلى التألم بكونك لست هي من حيث حقيقتها وإطلاقها، أو الكفر بأن تدّعي أنك هي واقعاً فتنسب الأمر لذاتك وتجعل الأصل هو الظلّ وتقول "أنا ربكم الأعلى" بصيغة أو بأخرى، أو تكفر بأن تؤله إنساناً آخراً فتنسب له الألوهية حتى يكون أقرب لك "كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح" وأنحاء أخرى من الكفر وكلّها من الباطل الذي ليس وراءه طائل. أما العبد الصادق فإنه لا يرى من داء العبودية شفاء إلا الصبر. والصبر شفاء من حيث أنه تشبّه بالصبور تعالى، والصبور صبور لأنه بإطلاقه الحقيقي لا يستطيع أن يكون عبداً مقيّداً محدوداً من حيث الفقر الذاتي، ولذلك قيل أن الشئ الوحيد الذي ليس لله هو الفقر الذاتي. فالغني بالذات سبحانه ليس له الفقر الذاتي، لكن إطلاقه الحقيقي يوجب أن يكون فقيراً ذاتياً أيضاً، وحيث أن هذا من غير الممكن حسب الوجود الحق، فالنتيجة أن الله أيضاً صبور. فالعبد صبّار لأنه فقير ليس له الإطلاق والغنى، والرب صبور لأنه مطلق ليس له الفقر والظلمة. الوجود داء لا دواء له، وهو حقيقة "السام" الوارد في الحديث، لأن السام هو الموت، والموت هو الانتقال من شئ إلى شئ، والانتقال هو تبدّل الحقيقة، وتبدّل الحقيقة مستحيل، لأن المطلق الحق لا يكون فقيراً، والفقير لا يكون مطلقاً حقّاً.

{أحمد الله} هذه تدلّ على أن الأبيات لها تأويل إلهي. {أحمد الله على ما سرّ من أمري وساء}، ما سرّ يكون بتجلّي الأسماء في العبد، وما ساء يكون بتنزيه الحق عن الحلول والاتحاد والغيبية المطلقة والتعالي الحق. يحمده على التجلّي لأن فيه التقرّب منه، ويحمده على التعالي لأن فيه-بالصبر- تشبّهاً به من حيث الاسم الصبور.

...
قالت: كيف أحببت قراءة الكتب؟

قلت: لم أحبّ قراءة الكتب أبداً ولا أزال لا أحبّها. لكنّي أحبّ معرفة شئ، وهذه المعرفة واسطتها الكتب، فأحبّ الكتب لحبّ المعرفة. ولذلك لا أحبّ كل كتاب كيفما اتّفق، ولو كنت أحبّ الكتاب لذاته والقراءة لذاتها لاستوى عندي حبّ صحف الصحفيين وصحف العارفين وشتّان بين جهنّم وجنّات النعيم.
قالت: فكيف بدأت في هذا الطريق؟
قلت: أحببت معرفة الله، فبحثت عن الكتب التي تتحدث عن الله. ومن هنا وجدت أن الأديان هي التي تتحدث عن الله، فبدأت من ديني الذي تربّيت عليه ثم أردت معرفة ما يقوله غير أهل ديني. ومن هنا وجدت أنه يوجد من يرفض الأديان، فأردت أن أرى ما يقولونه. ووجدت الكل يتنازع في قضية العلم والحجّة، فطلبت الكتب التي تتحدث عن العلم والحجج والفلسفة والسفسطة والبرهان والمناهج العلمية. وهكذا كل باب يفتح أبواب.

قال: وكيف عرفت ابن عربي؟
قلت: أدخلني الله في هذا الأمر حين أصلحني في ليلة من الصيف الذي بلغت فيه ١٧ سنة. أي كنت في بداية الصفّ الثالث الثانوي. وكان أحد الأساتذة فيها، مدرّس لمادة الكمبيوتر وليس الدين، من سوريا، وكان سنّياً صوفياً حنفياً. فلما رأى أني أصلّي في الصفّ الأوّل، وسمع أني كنت أقضي وقت فسحة الطعام في غرفة خالية أصلّي فيها (كان أستاذ دين اسمه إبراهيم يعطيني مفتاحها حتى أصلّي فيها وحدي، وبالمناسبة هو الذي كتب عقد زواجي بعد ذلك بأكثر من عشرة أعوام)، وعلم أني كنت أقضي كل أوقات الفراغ في الحصص بقراءة القرءان مع نفسي وفي سرّي، فضلًا عن ما سمعه عنّي وعن إخواني وأسرتي وأن أصلنا سورياً من أعيان حلب، ارتاح لي وصار يكلّمني في أمر الدين، وذكر لي مرّة اسم الشيخ محيي الدين ابن عربي، وأخبرني عن إحدى كراماته العجيبة، ومنذ أن سمعت اسمه وقع في قلبي وشعرت بحضوره معي من قبل حتى أن يذكره لي. فلما ذهبت إلى حلب في صيف تلك السنة، حين بلغت ١٨ سنة، وحضر عيد ميلادي، وكالعادة أرادت أمّي جمع العائلة من أجلي، قلت لها أن تخبر الجميع بأن الذي يريد أن يحضر بدون هدية فإني لن أبالي لكن من أصر على شراء هدية فإني أفضّل أن يعطيني بدلًا منها قيمة تلك الهدية نقداً لأني أريد شراء الكتب بها ولا أريد العطور والملابس وما أشبه من هدايا عادية. فأخبرتهم أمّي، وفعلًا حصل لي مبلغ كبير نسبياً. فذهبت إلى المكتبة وأوّل ما اشتريته كتب الشيخ محيي الدين، فحصلت على الفتوحات والفصوص ورسائل كثيرة. ومن ذلك الوقت إلى يومنا، وأنا في حضرة الشيخ ابن عربي وساحريته العظيمة.

...
قال أحد المسلمين المعاصرين منكر لعذاب القبر: فكرة عذاب القبر موجودة في نصّ للديانة الزرادشتية اسمه أردا فيراف ومن هنا أخذها الذين قالوا بعذاب القبر في الإسلام.
قلت: وأين المشكلة في اتفاق شئ من المقولات العلمية والعقائد الإيمانية بين مختلف الملل والنحل التي تدعى النسبة الإلهية. يعني لو وجدنا الاتفاق قلنا "انظروا، أ نقل عن ب أو ب نقل عن أ، فلا اعتماد على مصادر أ أو ب". ولو وجدنا الاختلاف قلنا "انظروا، أ يختلف مع ب، إذن الأديان متناقضة ولا ثقة فيها". يعني رفض عنيد أيا كانت النتيجة. بينما الحق هو: حين يتّفق شئ مع ما ورد في القرءآن وعن نبي الله وأولياءه فهذا الشئ من الحق، بغض النظر عن مصدره. ولا نفعل فعل بعض اليهود الذي عبّر عنهم القرءان فقال "ويكفرون بما وراءه وهو الحق". بل بالعكس تماماً، لو وجدنا فكرة قرءآنية ونبوية في نصّ أو مصدر غير إسلامي، فهذا شاهد إضافي للفكرة القرءانية وحجّة زائدة تعززها ومدخلًا لمخاطبة أهل

تلك الملّة وذلك المصدر من حيث الكلمة السواء التي تجمع بيننا وبينه. وأما الذين يزعمون بأن الناس كلّها والأمم جميعها كانت لا تعرف شيئاً من الحق حتى نزل القرءان قبل أربعة عشر قرناً، فهذا كلام باطل لا نجده في كتاب الله. بل نجد فيه عكس ذلك. "وإن من أمّة إلا خلا فيها نذير".

...

قال أحدهم يسخر من مقولة "نحن لا نحتقر المرأة نحن نجلها، هي عندنا نصف المجتمع.": قلت والنصف الثاني الرجل وين الإجلال بالموضوع.

قلت:يقصدون أنهم يعترفون بأنها إنسان كامل مثلها مثل الرجل. واعتبار الإنسانية وعدّها مع الرجل هو الإجلال. بينما توجد ملل ومذاهب ترى المرأة إما شيطاناً متجسّداً (ليست إنساناً حقيقياً)، وإما حيوان في صورة إنسان (من هنا اعتبارها محلاً للشهوة فقط)، وإما ليست قرينة للرجال في شئ (حتى الأمريكان مثلًا كانوا يحرمون المرأة من التصويت السياسي بالرغم من أن وثيقة الاستقلال عندهم والدستور يبدأ ب "نحن الشعب"، لكنهم أقصوا من "الشعب" الزنوج والهنود الحمر والنساء، فهم ليسوا من "الناس". في ضوء مثل هذه المذاهب، حين تعترف بأن المرأة معدودة مثل الرجل في المجتمع، يكون ذلك من "الإجلال".

...

قال منكر للحديث النبوي: الأعمش - شيخ أهل الحديث في عصره وهو أكبر من شعبة وأوسع رواية- ومن رجال الجماعة يكشف أن أهل الحديث يحملون شيوخهم على الكذب، فيقول: قال حفص بن غياث سمعت الأعمش يقول لأصحاب الحديث: « لقد رددتموه حتى صار في حلقي أمر من العلقم ، ما عطفتم على أحد إلا حملتموه على الكذب)!

ثم احتج له أصحابه بأن الله ذمّ الكثرة ومدح القلّة في القرءان، فإذن لا يبالون بأن أكثر المسلمين مع الحديث الشريف وأنه وفرقته رفضوا الحديث.

قلت: بالنسبة لقول شعبة، فلو كان قوله يُنتج رفض الحديث والروايات كما فهم الأخ الناقل فلماذا استمر شعبة بالتحديث وصار كما قلت "شيخ أهل الحديث في عصره". المقطوع به أن قوله لا ينتج ما فهمته. وبالنسبة للاعتماد على بعض الآيات التي تمدح القلة وتذمّ الكثرة، فإن هذا الاستدلال لا ينتج أيضاً ما تريدونه، إذ لو كان الأمر كذلك لنتج عنه أمور بالضرورة لا يستطيع عاقل الالتزام بها: لو اجتمع في غرفة واصل بن عطاء والشريف المرتضى وأبو علي الجبائي مثلًا، ودخل معهم أبو بكر البغدادي الداعشي، ثم تكلّموا في مسألة "هل يجوز ذبح الأولاد الصغار" فأفتى واصل والمرتضى والجبائي بعدم جواز ذلك، وأفتى البغدادي بجواز ذلك، فبقول مَن نأخذ؟ لو قلتم نأخذ بقول الثلاثة، لاستطاع البغدادي أن يحتجّ-مثل احتجاجكم-بأن الله مدح القلّة-وهو القلّة في هذه الحالة-وذمّ الكثرة. الحاصل: العبرة ليست بالقلة والكثرة، العبرة بالحجّة. وأما الآيات التي تتكلّم عن القلة والكثرة فلها تأويل آخر وليس حيث يذهب إليه كل قلّة تريد إضفاء قيمة على نفسها بالاعتماد على تلك الآيات، حتى صار الوهابي يحتج بها ويرى أنه صاحب عقيدة القول بأن الله محدود وأنه على حق بغض النظر عن كون الغالبية العظمى من المسلمين من كل الفرق والمذاهب لا تقول بأن الله محدود بحد، ويحتج-وقد سمعتهم بنفسي-بأن الله مدح القلة وذمّ الكثرة.

...

رأيت أحد المنكرين للرويات ينقل الروايات التي تناسب رأيه من وجه ويصدق بها وبنسبتها إلى أصحابها، لكنه ينكر ما سوى ذلك من الروايات.

فقلت: ما بال أقوام تنقل الروايات والأحاديث عن كتب الروايات وتصدّق بها وتأخذ بمعناها، لكنك تنكر ما سوى ذلك من الروايات؟ أم أنه على طريقة الذين "إن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين".

...

قال أحدهم: يريد خلافة اسلامية وتوحيد الدول الإسلامية تحت رجل واحد وبلده لا تستطيع عمل انتخابات نزيهة واحدة، غير الرئيس الذي يلتصق في الكرسي لعقود.

فعلّق شخص:النموذج الواقعي في مفهوم الخلافة هو النموذج الاروبي من خلال خلق المؤسسات الديمقراطية على اساس توزيع الثروة والسلطة والتداول السلمي عليهما من خلال تحكيم الراي العام في الصراع على اساس المفاهيم الديمقراطية التي تتحرك على ارضية ثقافية اسلامية والتي تومن بالتعددية من خلال احترام ثقافة الاغلبية وحماية ثقافة الاقلية وغير ذلك هو ديكتاتوريات شمولية وأحادية ليس الا.

فقلت: لا يوجد نموذج "واقعي" للخلافة، ولا "مفهوم واقعي". الخلافة ليست كلمة يمكن إلصاق أي شئ بها. الخلافة عن الله حين يعيّن الله خليفته كما قال تعالى لملائكته في آدم "إني جاعل في الأرض خليفة". والخلافة عن رسول الله حين يعيّن رسول الله خليفته كما قال موسى لأخيه هارون "اخلفني في قومي". خليفة الشخص هو الذي يعيّنه الشخص ويعبّر عن الشخص. أما ما صار يعرف بالخلافة الإسلامية منذ زمن، فهو إما اختيار بعض الناس لشخص ليمثلهم (نادراً)، وإما إكراه جماعة لها رئيس لبقية الناس على سلطة معينة (النمط الغالب). لا يوجد خلافة لا عن الله ولا عن رسوله في هذا الزمان، ومنذ زمان. يوجد إما خلافة عن الناس، وإما قهر للناس (اللصوص المتغلبة حسب قول الزمخشري رحمه الله). لنحدد المفاهيم بوضوح، ونكف عن ادعاء أشياء واختلاق أشياء لا حقيقة لها.

...

قال: ما الدليل من القرءان على أن للروايات عن النبي قيمة دينية؟

قلت: لمعرفة ذلك لابد من الإجابة عن سؤالين، الأول هو هل لكلام محمد غير القرءان قيمة؟ الثاني هل للنقلة عن محمد من المؤمنين وغيرهم مصداقية؟

قال: فكيف أجاب القرءآن عن السؤال الأول؟

قلت: أجاب بالإيجاب.

قال: ما الدليل؟

قلت: أدلة كثيرة، من أبسطها وأنسبها لهذا المقام هو أن تنظر في أن قصص القرءان التي هي أحسن القصص وأحسن الحديث والتي فيها نفع للناس وهداية وعبرة لأولي الألباب، هذه القصص فيها ذكر لكلام فرعون وقارون والسامري والظلمة والطغاة كما فيها كلام لقمان وأم مريم وعيسى في المهد وشتائم الكفار للأنبياء والعبارات الكفرية التي أطلقها اليهود على الله تعالى. فإذا كان الله تعالى يرى في كل هذه الأنواع المختلفة من الكلام الذي صدر من أتقى الأتقياء وأشقى الأشقياء قيمة، ورأى أنه من الخير ذكره للناس حتى يقرأوه ويتدبروا فيه ويحفظوه وينظروا فيه، فكيف لا يكون من باب أولى أو لا أقل من باب التماثل لكلام محمد أيضاً قيمة.

قال: هب أن لكلام محمد قيمة، لكن ما أدرانا أن الذين نقلوا عنه قد صدقوا؟

قلت: ما يهمنّي هنا هو الإجابة عليك من القرءان، لأنك تدّعي الإيمان بالقرءآن واعتباره الحجّة المطلقة وسندك الوحيد في الأمور.

قال: لا بأس، أعطني الحجّة من القرءآن التي تدل على أنه علينا الثقة بهؤلاء النقلة؟

قلت: آيتان تكفيان. الأولى في الناقل الفاسق، قال الله "يأيها الذين ءامنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة". فلم يأمرنا الله بردّ أي نبأ يأتينا به أي شخص، بل قال هنا "إن جاءكم فاسق" فهذا يعني أنه يمكننا حتى قبول نبأ الفاسق، والنبأ في معناه الخبر، لكن شرط علينا هنا التبيّن، والمفهوم أنه إن لم يكن فاسقاً فليس علينا التبيّن بل نأخذ بناء على علمنا بخلقه. الثانية في الناقل المؤمن، قال الله في سورة النور في حادثة الإفك "لولا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً" والشاهد أن الأصل في المؤمن أن نظنّ به خيراً، ليس فقط في أصل دينه والذي ينخرم بالكذب على رسول الله، بل حتى في فروع دينه كأنه لا يزني مثلًا، فالأصل في المؤمن أن نظنّ به خيراً وليس أن نظنّ به شرّاً وأنه يكذب على رسول الله وينقل الأباطيل عمداً. وعلى ذلك، نأخذ أصلين، الأصل الأول في الناقل الذي نعلم فسقه وهذا علينا السعي للتبيّن من مصداقية خبره بموضوعية. الأصل الآخر في الناقل الذي نعلم إيمانه وهذا علينا أن نبني على ظنّ الخير فيه وصدق نقله.

قال: قد يكون ناقلًا مؤمناً صادقاً في نفسه، لكنه ينسى ويسهو ويغفل، فكيف نأخذ بروايته في هذه الحالة وهل تكلم القرءآن عن هذه الحالة؟

قلت: أنت الآن تنتقل إلى مسألة جديدة وهي كيف ندرس الأخبار بعد ظن الخير والصدق في ناقلها، وتنظر في القدرة الذهنية للناقل. ولكي نعرف أنه نقل بدقة غير أن نعرف أنه نقل بصدق، والذي يشككون في الأحاديث من أصلها يميلون أكثر إلى التشكيك في المصداقية لا في الدقة. وأما عن الدقة، فتظهر بأمور: الأول العرض على كتاب الله، قال تعالى "وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله". الثاني المقارنة مع مرويات غير الراوي محلّ النظر، قال تعالى "ويتبع غير سبيل المؤمنين". الثالث المقارنة مع المعلوم من واقع الحال وقرائن الأحوال، قال تعالى "إن كان قميصه قدّ من دبر". ومعايير أخرى كثيرة أشار لها القرءان، وفصّل شأنها علماء الأحاديث في علوم السند والمتن، فانظرها هنا ولا تكون من أولئك الذين يطعنون في الشئ بدون تحقيق النظر فيه. إلا أن المهم في هذه المرحلة هو كون كلام محمد له قيمة، وكون نقل المؤمن عنه له مصداقية، وكلاهما ثابت بالآيات القرءانية، تصريحاً وتلميحاً.

...

التفاعل مع التاريخ تفاعل مع الواقع، لأن العلّة واحدة. أي الذين يريدون التحكّم في كيفية تفاعلك مع الواقع، سيسعون إلى ذلك عن طريق توجيه كيفية تفاعلك مع حوادث وشخصيات الماضي. فإن نجحوا في تأطيرك بإطار معين وصبغ عينك بلون معين حين تنظر في الماضي، لاشعورياً ستجد نفسك تتفاعل بنفس الطريقة مع الحاضر. الماضي هو الحاضر من وراء حجاب.

...

ثبات قوانين الطبيعة من ثبات الرب، وإلا فلا حجّة استقرائية إلحادية. أي فكرة وجود قوانين للطبيعة، وهذه القوانين ثابتة لا تتغيّر، إنما أخذه في الأصل أصحاب العلوم الطبيعية من فكرتين: الأولى من كون الرب لا يتغيّر، وهذا نصّ ديني وعقيدة غيبية. الثانية أن الأسباب الطبيعية مظهر الرب في الكون، وهذه أيضاً فكرة دينية وصوفية. بعد ذلك، أعملوا القياس، فوضعوا قياساً أرسطياً يمكن وصفه هكذا: بما أن الأسباب هي الرب، والرب لا يتغيّر، فإذن الأسباب لا تتغيّر. والسبب الذي لا يتغيّر سمّوه قانوناً، وهذا بحدّ ذاته مأخوذ من فكرة القوانين السياسية الاجتماعية التي كانوا يعتبرون الأصل فيها الثبات وعدم التغيّر حسب أوضاع الحكم ووضع القوانين في بلادهم إذ كانوا يعيشون تحت ظلّ الملكية الطغيانية الشمولية. هل ترى كم فكرة تكمن وراء وفي قواعد مقولة "للطبيعة قوانين ثابتة": أفكار دينية، وصوفية، وسياسية. ولذلك، انزع هذه القواعد الدينية والصوفية والسياسية، ثم انظر في المقولة بذهن مجرّد وبنظر

استقرائي، ولن تجد لها أي برهان أو حتى شبه برهان يدعمها. لماذا؟ تأمل: كيف سيعرف الناظر اليوم الذي يريد أن يشاهد الطبيعة بنفسه ولا يثق إلا بذهنه وتجربته، كيف سيعرف هذا أن للطبيعة "قوانين"؟ لابد أن يحيط بكل الطبيعة، من بدايتها إلى نهايتها، من أوّلها إلى آخرها. ثم بعد حصر جزئياتها، لابد أن يكتشف القاعدة الكلية التي ظهرت في كل هذه الجزئيات، أي يكتشف المبدأ العام، ثم يحق له أن يقول "عرفت قانون الطبيعة" سواء في الطبيعة كلّها أو في بعض الظواهر الطبيعية. ومن الواضح أن هذا العمل مستحيل. هذه الصعوبة معروفة، لكن توجد مشكلة أخرى. افترض أنه نظر في ظاهرة طبيعية نسميها ظ، ثم اكتشف اليوم أن سبب نشوء ظ هو س. اليوم س أنشأت ظ، السؤال: كيف يعرف أن س ستنشئ ظ غداً؟ لأنه لا فائدة عملية من معرفة قانون إلا إن كان بالإمكان الاعتماد عليه ومعرفة صدقه حين نعمل على أساسه غداً. فقد يكون س سبب ظ بالأمس، لكن لا نعرف حقيقة الحال قبل أمس ولا غداً. وهذا وإن كان ظاهراً بنفسه، إلا أن أي مثال بسيط يمكن توضيحه لمن لم يعقل الإشكالية بعد، وهو أنك قد ترى اليوم أن فلان من أصحابك حي، تفحصه وتدقق فيه فتجد أنه حي، لكن هل هذا يعني أنه سيكون حيّاً غداً؟ ليس بالضرورة، فقد يتغيّر حاله ويموت بعد دقيقة من فحصك له أو بعد سنة أو بعد عشر سنوات. فهل يوجد طريقة لتحصيل العلم بهذا الأمر؟ كلّا. قد تقول: لكننا صرنا لا نبالي بالعلم في هذه الأمور بل نكتفي بالظنّ المعتبر؟ أقول: أوّلًا لم تصيروا لا تبالون لأنكم تملكون أن تبالوا أو أن لا تبالوا، لكن صرتم على هذه الشاكلة لعجزكم وجهلهم وفقر مبادئكم النظرية. فبدلًا من إعلان الهزيمة العلمية، صرتم بصدد تسمية الجهل علماً، والتخمين معتبراً، والظنّ فكراً واقعياً. لستم من العالمين لكنكم من المعاندين. ثانياً كيف يصير الظنّ معتبراً؟ فإن قلت: بتكرار التجربة. أقول: بعد كم تجربة يصير الظنّ معتبراً؟ ولا جواب على ذلك. فإن قلت: حتى يطمئن قلبي. أقول: دخلنا في القلوب والأحاسيس الشخصية والعواطف الذاتية أم ماذا؟ ! ألم تقولوا أن علومكم بحتة ورياضية وقياسية وموضوعية. ثم أقول: حتى لو كررتموها ألف ألف مرّة، إنما تكررونها في وقت هو "الماضي"، لكنكم تريدون العمل بها في وقت هو "المستقبل" (أو الحاضر بالنسبة لذلك الماضي الذي أقمتم فيه التجارب)، فعلى أي أساس قبلتم بمعلومة أخذتموها من الماضي لتطبّقوها في الحاضر، بالأخصّ أنكم أزعجتم الأمم بمقولة "كل شئ يتغيّر، والكون في صيرورة دائمة" ؟! فإن قلت: لا يوجد أمامنا طريق غير أن نفترض استمرارية ما لاحظناه في الماضي، لأن الاحتمال الآخر هو أن نترك الملاحظة والتجربة والتفكير والعلم كلّه ونعيش بالجهل، وقد أثمرت تلك الفرضية في واقعنا وها نحن نعيش تقدّماً ملحوظاً وتكنولوجيا عظيمة. أقول: إذن أقررتم أنكم مشيتم بناء على التخمين، يعني أغمضتم أعينكم وقفزتم من الجبل وقلتم "إن شاءت الطبيعة يكون تحتنا شبكة" ! لكن حين وقعتم في بحر ولم تموتوا، بالصدفة، قلتم: قد أثمر تخميننا بأننا لن نتكسّر إذا قفزنا على العمياني من الجبل. بناء على ذلك، لا نراكم بعد اليوم تعترضون حين نقول "ادخلوا في الطريقة الإلهية، واسلكوا بشروط مشايخ أهل الله، بناء على التسليم (الأعمى)، ثم بعد العمل والأخذ بما يقولونه ستجدون نتائج ذلك وفوائده". لا تقولوا حينها: لا نقبل المشي على العمياني والدخول في شئ بغير علم. وأما اعتمادك على النتائج التي ترى أنت أنها عظيمة وصالحة، وهذا اعتبارك الشخصي ورأيك الذاتي، وليس بالضرورة يتّفق معك فيه غيرك من الناس، بل الآثار المدمرة للنفوس والبيئة التي نتجت عن طريقتكم وثمار شجرتكم ضررها معلوم للمطلعين، لكن حتى لو سلّمنا بحكمك على ثمار شجرتكم، فإن هذا يعني القبول بما تقوله الأمم في مللها وطرق عيشها، فإنهم يقولون "نحن نقبل ما عندنا لأننا عشناه ووجدنا الراحة والرفعة فيه، ووجدنا السلامة وحسن العيش والهناء، ولا

نريد تغييره"، لكنكم لم تقبلوا منهم بهذا وقلتم لهم: لابد من اتباع العلم وليس المشاعر الشخصية عن منافع عقيدة معينة. باختصار، أنتم تبنون طريقكم على التخمين والمشاعر الشخصية، لكنكم تطالبون غيركم بأن يبني طريقه على اليقين الحقائق العلمية، حتى إذا رضي بقولكم ومال إليه، ودخل في طريقكم، قلبتم له ظهر المجنّ وكشفتم الحجاب وقلتم له "حسناً، دع عنك هراء اليقين، ترى طريقنا كلّه تخمين في تخمين، لكنه تخمين علمي !". تصلحون للكوميديا، أقولها بأمانة.

...

قال: مع أيهما كان الحق، مع أبي بكر أو مع علي؟

قلت: لا مع أبي بكر ولا مع علي. الحق كان في النظام الذي وضعه رسول الله. والنظام هو كتاب الله وعترتي أهل بيتي وعترتي أهل بيتي تبدأ من عند علي الذي من كنت مولاه فهو مولاه وولاية الله معهم من بعدي.

...

قد يصح وصف هذا العصر بأنه "عصر التكنولوجيا" لكن بقيود: الأول أن نقصد بالتكنولوجيا النمط الحاسوبي تحديداً، لأن ما سوى ذلك من آلات قد كان موجوداً فيما سبق. الثاني أن نُقيّم العصر كلّه بناء على الآلات التي يستعملها بعض الناس بدلًا من الغايات التي يقصدها أو المشاعر التي يجدها، وهذا التقييم غير بديهي ولا حتى ترجيحه أمر راجح في النظر عموماً. الثالث أن نميّز العصر بناء على الشئ الذي أنتجه من حيث التأسيس النهائي بعض أهل العصر فقط، وهنا هم الغرب الأوروبي والأمريكي بالأخصّ. بدون هذه القيود، لا تصير لكلمة "عصر التكنولوجيا" معنى محقق. ومعلوم أن تثبيت مصداقية ومقبولية تلك القيود يدخل في باب النظر الفكري والفلسفي والأخلاقي والإرادي. بعبارة أخرى، التسمية مبنية على اعتبارات شخصية إرادية لا معايير موضوعية تجريدية.

قال الدكتور حسين علي صاحب كتاب "منهج الاستقراء العلمي" والذي أقرأه مع أهلي في بداية طريقهم وننقده، (وكلما قلت "صاحب العلموية" مقترنة بمقولة أناقشها لها علاقة بالنظرة الغربية للعلم فإني أقصده)، قال في كتابه المذكور في تعريف التكنولوجيا {إنها الأدوات أو الوسائل التي تُستخدَم لأغراض عملية تطبيقية، والتي يستعين بها الإنسان في عمله لإكمال قواه وقدراته، وتلبية تلك الاحتياجات التي تظهر في إطار ظروفه الاجتماعية ومرحلته التاريخية الخاصة}.

أقول: هذا التعريف فيه أغلاط كثيرة، ومغالطات أكثر. نصطفي منها مايلي.

أ- قوله {الأدوات أو الوسائل} فيه تردد وإبهام. التكنولوجيا آلة حاسوبية. وهذا تعريف أوضح لها. فلا حاجة لأن يقول "أدوات أو وسائل"، وكان بالإمكان إن يقول: وسائل، فقط.

ب- قوله {التي تُستَخدّم لأغراض عملية تطبيقية} فيه تقييد غير صادق. لأنه إن قصد بالأغراض العملية أنها غير الأغراض العلمية، فيكون قد كذب، لأن الآلة الحاسوبية مثل الكمبيوتر والانترنت والهاتف مثلًا، هذه كلّها تُستخَدَم أيضاً لأغراض علمية، سواء من حيث حفظ المعلومات أو نشرها أو التفاعل بين أهلها وطلابها أو كتابتها وما أشبه من الأغراض العلمية. وإن قصد بالأغراض العملية مغايرتها للأغراض العاطفية النفسانية مثلًا، فهذا أيضاً لا يصدق، إذ العمليات إنما يريد الإنسان بها تحقيق شعور معين مثل الشعور بالإشباع أو القوة، أو يريد بالغرض العملي تحصيل شعور معين بواسطة شخص أو شئ آخر مثل الاتصال بحبيب أو مشاهدة فيلم. الخلاصة، القيد الذي ذكره لا يفيد في الواقع. لكنه يظهر الغرض الفكري عند صاحب التعريف، والذي سيتكرر كثيراً، وهو نزعته الاختزالية التي تتطابق مع

النزعة الاختزالية عند العلمويين الغربيين ومن لف لفهم. هوس النزعة "العملية التطبيقية"، هكذا يمكن تسميته. كأنهم هم "العمليين" وباقي الناس وأصحاب التوجهات الأخرى ليسوا من العمليين. مستوى فهم القوم للغة يشبه مستوى فهمم للوجود، وتعاملهم مع اللغة ومدلولاتها الواقعية فيه اعتباطية وتحكّم وتشهي خصوصاً في المواضع الحرجة والمهمة والمركزية.

ج- قوله {والتي يستعين بها الإنسان في عمله لإكمال قواه وقدراته} فيه اختزال شنيع، أشنع من سابقه بكثير، بل فيه إخفاء لبعض أهم خصائص التكنولوجيا الحداثية أو كثير منها ومما يميّزها بالأخصّ عن غيرها من الآلات التي اخترعها البشر على مر الزمان واختلاف المكان ومذاهب الوجدان. دقق: هنا يقول بأن التكنولوجيا فائدتها هي {إكمال} القوة والقدرة الإنسانية. قد نفهم أنه يقصد بالقوة القوة الذهنية، والقدرة القدرة البدنية، وقد نفهم أنه مجرد تكرار، لكن لنقل بالتفريق فإنه أعمل للكلام ولا يضرّ تعريفه شيئاً بل يزيده حُسناً. الآن نسأل: هل التكنولوجيا تكمّل دائماً قوى الإنسان؟ الجواب القاطع: كلّا. بل تنقسم التكنولوجيا إلى أقسام:

القسم الأول "التكنولوجيا التي تُنشئ قوّة غير موجودة في طبيعة الإنسان. مثلًا، الطاقة النووية، أو القدرة على حفظ معلومات ذات كمّية هائلة كالتي يقوم بها الانترنت.

القسم الثاني: التكنولوجيا التي تزيد من قوة موجود أصلها في الإنسان. لاحظ أني لا أقول "تكمل" لكن أقول: تزيد. لأن "تكمل" تعني أنه يوجد قدر معين هو الكمال مثلًا القوة من ١٠٠ درجة، لكن واقع الإنسان هو ٧٠ درجة، فتأتي التكنولوجيا لتكمّل ذلك وتجبر النقص وتمد الإنسان ب٣٠درجة. أصل الخلل تصور وجود كمال محدود، ثم خطأ آخر يكذبه الواقع وهو أن التكنولوجيا المعروفة كمّلت شيئاً. كل ذلك خطأ، لكن وهم حدوث الكمال في حياة الإنسان باستعمال التكنولوجيا هو خرافة أخرى من خرافات المذهب العلموي الحداثي، ولعله أكبر أوهامهم وهو "هُبَل" أصنامهم-وفيه من الهَبَل ما فيه. الحق أن هذا القسم من التكنولوجيا "يزيد" من قوّة الإنسان، الذهنية و البدنية. الذهنية مثل صناعة عقار معين يشحذ القوة الذهنية ويثير الانتباه، فالتكنولوجيا لا تقتصر على الآلة وإن كانت الآلة عادة هي أهم وسائلها، لكن التكنولوجيا تشمل النتائج المعملية أيضاً للفكر العلمي الطبيعي الغربي. القدرة البدنية مثل الآلة الرافعة، الشاحنة التي تستطيع رفع وحمل الأطنان، نعم توجد قدرة رفع أثقال معينة في بدن الإنسان بيده وعلى ظهره مثلًا لكن إلى حد ما وهذه الآلات تزيد من تلك القوة.

القسم الثالث: التكنولوجيا التي تنقص من قوّة الإنسان. وهذا من أخطر الأمور التي لا يحبّ عبدة هُبَل التكنولوجيا وسدنة بيت العلموية الإشارة إليها. بل لعل من أهم النتائج التكنولوجية هي تحديداً هذه الأشياء التي تنقص من قوّة الإنسان. والإنقاص على وجهين: الوجه الأول وجود القوة في الإنسان لكن التكنولوجيا تنقصها. الوجه الثاني وجود إمكانية تحصيل الإنسان لقوة لكن التكنولوجيا تحول بينه وبينها. مثال الوجه الأول هو القوة الرياضية الحسابية، والآلة هنا هي الآلة الحاسبة، فكم إنسان اليوم لأنه اعتاد على استعمال الآلة الحاسبة في كل عملية رياضية حتى لو كانت عملية ضرب وقسمة بسيطة صار لا يستعمل ذهنه بل يسارع إلى الآلة التي تنتج له ذلك بسرعة ودقة، لكن على حساب قدرته الذهنية التي تضمر شيئاً فشيئاً حتى صرنا نرى أشخاصاً لو أراد حساب ١٣ ضرب ١٤ احتاج إلى الة حاسبة وإلا يعجز أو يغلط. مثال آخر من نفس النوع، عضلات الجسم، فبعد أن كان الإنسان عادة يمشي أو يركب الحصان الذي ركوبه بحد ذاته رياضة للجسم، صار يركب السيارة التي جعلت عضلاته تضمر، فصار يجلس في بيته ويجلس في سيارته ويجلس في مكتبه، هذا فضلًا عن الأضرار الأخرى. وقس

على ذلك. مثال الوجه الثاني السكينة والحفظ. أقصد بالسكينة النفسانية، وذلك لأن استعمال التكنولوجيا سواء بالعقارات والمخدرات الذهنوية "المضادة للاكتئاب" مثلًا، صار يحول بين الإنسان وبين قدرته على تحصيل السكينة من باطن نفسه بنفسه، بالوعي والتأمل والكلام والتفكر وسلوك طريق المعرفة وما أشبه. وأقصد بالحفظ القدرة على حفظ المعلومات والنصوص، وذلك راجع إلى عدة أسباب من أهمها الاعتماد المطلق على تخزين المعلومات في الحاسوب والقدرة على الاسترجاع الفوري والسريع نسبياً. ويوجد مثال لعله يجمع بين الوجه الأول والثاني وهو التركيز. وأقصد بذلك القدرة على التركيز في المعاني والأشياء. فإن التركيز العقلي هو أكبر ضحايا التكنولوجيا المعاصرة خصوصاً بالطريقة التي يستعملها بها أكثر الجيل الجديد. ويتمثل ذلك بالأخصّ في الهواتف ووسائل "التواصل الاجتماعي" والتلفاز بتغيّراته السريعة ونزعته المضادة للتأمل والفكر العميق. فللإنسان قدرة على التركيز، لكنها تضعف بمثل هذه التكنولوجيا. وللإنسان القدرة على تحصيل التركيز وعلى تركيز أكبر لكن هذه التكنولوجيا تحول بينه وبين ذلك عادة.

القسم الرابع: التكنولوجيا التي تدمّر الإنسان والبيئة. وهذه أيضاً من أخطر عواقب وجود هذه التكنولوجيا والتي لا يحبّ عبيدها الالتفاف إليها ولهم في تبرير جرائمها مثل بل أسوأ من المسالك التي كان ولا يزال يتخذها عبيد الطغاة لأسيادهم. الأسلحة النارية، الصواريخ الباليستية، القنبلة النووية، انتشار الكيماويات في البحار والأرض، خرق طبقة الأوزون وتلوث الهواء والاحتباس الحراري، والأمثلة كثيرة جدّاً. فالتكنولوجيا التي يعدنا شياطينها بأنها ستكون سبباً لتكميل الإنسان وتلبية احتياجاته، هي نفسها التي نعلم جميعنا بأنها سبب لتدمير الإنسان وإبادة أصل حياته. والتركيز على الجانب الإيجابي دون الجانب السلبي، هو شأن المستعبد المُغيَّب عن الحقيقة والمُنوَّم بالتنويم المغناطيسي.

أقول: لاحظ أنه من بين هذه الأقسام الأربعة للتكنولوجيا، لم يذكر صاحب العلموية إلا قسماً واحداً. والقسم الذي ذكره لا هو أكثر الأقسام إيجابية- لأن القسم الأوّل خير منه. ولا هو ذكر الأقسام السلبية الثالث والرابع، حتى يكون منصفاً فاهماً مُفهَّماً. فكلامه يشبه الدعاية الأيدولوجية السياسية، وليس الأطروحة العقلية والنظرية العلمية.

د-قوله {وتلبية تلك الاحتياجات التي تظهر في إطار ظروفه الاجتماعية ومرحلته التاريخية الخاصة.}

أقول: هراء بعضه فوق بعض. ولا يستحق حتى التعبير عنه بشئ من اللطف. لأنه هراء مغرض بكل معنى الكلمة، وصاحبه لا يحترم عقله ولا عقل غيره بإلقاء مثل هذا الكلام عليهم. لماذا؟ لأسباب:

الأول أن التكنولوجيا لا تلبّي الاحتياجات فقط، بل أحياناً تسلب الاحتياجات بالمعنى الواسع للاحتياجات. وأحياناً تبيد صاحب الاحتياجات، وهذا قد سبق فلا نعيده.

الثاني وهو الأهم، أن التكنولوجيا لا "تلبي الاحتياجات"، لكنها أيضاً تخلق الاحتياجات. أي وجود التكنولوجيا هو سبب لنشوء احتياجات، ثم لتلبية هذه الاحتياجات نحتاج إلى تلك التكنولوجيا. فمثلًا، الحاجة إلى بناء ناطحة سحاب. هذه ليست حاجة من حاجات الإنسان الذاتية، وإلا لوجدنا الناس تعاني في أدغال أفريقيا لأنهم لا يملكون ناطحة سحاب ولا طريقة لبنائها. وجود التكنولوجيا التي تسمح ببناء ناطحة سحاب هو الذي أنشأ حاجة عند بعض الناس لبنائها، طبعاً توجد عوامل أخرى لكن لولا وجود التكنولوجيا لما نشأت تلك الحاجة بمجملها. المغالطة هنا، والهدف منها، هي إيهام الناس بأنه توجد حاجات معيّنة عندهم وإن لم تكن عندهم، لكن إيهامهم بأنها عندهم وأنه لابد لهذه التكنولوجيا لتلبّيها لهم. جملة تسويقية، وليست وصفاً عقلياً دقيقاً. أي أنه جعل الأثر سبباً. جعل الحاجة أم

التكنولوجيا، بينما الواقع أن التكنولوجيا أمّ هذه الحاجات. أن يملك الطفل آي باد لم يكن في يوم من الأيام من حاجات الإنسان لا في أيام الصلاح ولا في أيام الفساد. التكنولوجيا تخلق وتختلق الحاجات لا فقط تلبّيها. ويشهد لهذا المعنى عبارة للكاتب نفسه في نفس الفصل، ولا أدري كيف لم يلتفت لهذا المعنى حين وضع التعريف، وهو قوله عن التطبيقات العملية أي التكنولوجيا {فهو من هذه الناحية قد جعل من الممكن-بل من الضروري-إيجاد صورة جديدة للمجتمع البشري.} لاحظ أن التكنولوجيا توجد صورة جديدة للمجتمع البشري، لا فقط تلبّي الاحتياجات القائمة فيه على ما هو عليه.

الثالث وهو الأخطر، لاحظ مصدر الحاجة ما هو. هو يقول بأن الإنسان له حاجة، وهذه الحاجة تحتاج إلى تكنولوجيا. لكن السؤال، حاجة الإنسان هذه من أين نشأت؟ تأمل في عبارته لترى نظرتهم للإنسان ما هي بالضبط. يقول {وتلبية تلك الاحتياجات التي تظهر في إطار ظروفه الاجتماعية ومرحلته التاريخية الخاصة}. أي ملعون ! أي خبيث ! ما مدى احتقاركم للإنسان واستغلالكم له. حاجات الإنسان لا تنتج من ذات الإنسان، ولا من عقل الإنسان، ولا من وجدان الإنسان، ولا من نفس الإنسان، ولا من بدن الإنسان، ولا من أشواق الإنسان، ولا من حب الإنسان، كلّا. لكن هذه الحاجات-دقق في الكلمة-هذه الحاجات {تظهر} هكذا تظهر فقط، تظهر وليس يعيها الإنسان ويطلبها ويختارها ويريدها، كلّا، لكنها تظهر، حسناً، أين تظهر أيها الخبيث؟ يقول {تظهر في إطار ظروفه الاجتماعية ومرحلته التاريخية الخاصة} حتى تفهم معنى هذه العبارة التي يكثر الطغاة من السياسيين والعلمويين استعمالها في هذا الزمان، هذا هو معناها بوضوح واختصار: نريد أن نجعل الناس ترضخ لما سنفرضه عليهم، لكن لا نريدهم أن يشعروا بأننا نفرض عليهم شيئاً من الخارج، بل نريدهم أن يعتقدوا بأن هذا المفروض أمر طبيعي وتقتضيه الحقيقة الوجودية، فماذا نفعل؟ وجدتها ! نقول لهم بأن هذه المفروضات هي شئ يظهر أوّلًا في {إطار ظروفه الاجتماعية}، ومَن الذي يشكّل هذه الظروف الاجتماعية؟ ها، هنا جوهر الأمر. العلمويون لا يبالون بظروف الناس الاجتماعية بالمعنى العام، بل هم يريدون تغيير المجتمعات بالنحو الذي يلائم نظرتهم للوجود وقيمهم، ولا تذهب بعيداً، صاحب كتاب العلموية هذا هو نفسه قد قال في مقدمة كتابه الطافح بالأغلاط والمغالطات "وتقاعست دول أخرى عن الأخذ بأسباب العلم فتخلفت عن ركب الحضارة، ونحن ننتمي إلى الفئة الأخيرة، إذ نجد- في وطننا العربي-من يُحرِّم على المرأة أن تقود سيارتها بنفسها بحجة أن هذا يتنافى مع مظهر المرأة المسلمة!! كما نجد من يبحث في مسألة ما إذا كان يحق لطالبات كليات الطب أن ينظرن-أثناء التشريح-إلى الجثة العارية للرجل أم لا !!". علامات التعجب العجيبة هذه كلّها منه، وكلامه أعجب من علامات التعجّب هذه. هنا توجد ظروف اجتماعية، هل قبل بها هذا الذي يريد التكنولوجيا لتلبية الحاجات الناشئة في {إطار الظروف الاجتماعية}؟ كلّا، بل ضرب بها عرض الجدار وسخر منها. هؤلاء لا يبالون بالظروف الاجتماعية...إلا حينما تكون الظروف الاجتماعية من اختلاقهم هم فحينها لابد على الجميع القبول بها كمصدر للتشريع والوجدان، حينها يصير الإنسان متخلّفاً إن لم يقبل بها. مثلهم مثل أي سلفي متعصّب: حين يكون ولاة أمر الواقع يدعمونه يصير داعية الطاعة لولاة الأمر، لكن حين يكون ولاة أمر الواقع لا يدعمونه وحتى لو كانوا يتركونه وشأنه يصير داعية تفجير نفسه في سبيل إلهه (الذي هو هواه والشيطان). العلموي على شاكلة السلفي، إن كان الظرف الاجتماعي من إنشائه يصير مصدراً وإلا شنّ عليه حرباً. التحقيق: الظروف الاجتماعية ثمرة عقل وإرادة الناس، وعادة ما تكون ثمرة لفئة قليلة من الناس تسيطر بأفكارها وقهرها على عقل وإرادة بقية الناس. فلا توجد أي قيمة إنسانية للظروف الاجتماعية إلا في حال كانت ناشئة

عن التفاعل الحر للعقول والإرادات، أما ما سوى ذلك فالحرب العلمية والعملية قائمة بين الناس. والتكنولوجيا لا تلبّي إلا بعض حاجات الناس، وبعض الفئات من الناس فقط، وليست شيئاً محايداً لا أقل في صورتها الشائعة، وإلا فكم من فئة في الغرب قبل الشرق تحارب وترفض الكثير من تكنولوجيا المصانع والسيارات والأسلحة النووية التي تؤدي إلى الفساد في الجو والبر والبحر والمعادن والشجر والحيوان والبشر. يريد عبيد العلموية تصوير التكنولوجيا الشائعة على أنها شيء محايد تماماً ويمكن أن تكون الكلمة السواء التي توحّد بين أهل الحاجات من كل الأمم. أما الصنف الثاني من الحاجات فإنه {يظهر} في {مرحلته التاريخية الخاصة} ولا كلام لا معنى له على الحقيقة. لكن لاحظ أن الحاجة الإنسان إما تنشأ من ما يحجبه بكلمة "ظرف اجتماعي" أو كلمة "مرحلة تاريخية". لاحظ أنه لا يوجد إنسان في هذه الكلمات، لا توجد مصادر الحاجة الحقيقية للإنسان، ولا منابع الحاجات الواقعية للناس. "ظرف اجتماعي" و "مرحلة تاريخية"، مصطلحات إن نظرت إليها من وجه تراها فارغة وباطلة، وإن نظرت إليها من وجه آخر تجدها مغرضة وتخفي مقاصد بعض الأحزاب التجارية والسياسية. تأمل مثلا في عبارة "مرحلة تاريخية" ما معنى هذا بالضبط؟ فكرة "المرحلة" التاريخية، تستبطن خرافة تاريخانية شائعة عند الحداثيين وأشباه الماركسيين والداروينيين، وهي أن التاريخ له مراحل، كما أن لتطور الإنسان حسب نظرتهم لها مراحل، ولكل مرحلة خصائص معينة تميزها. طبعاً كل ذلك تخيّلات لا دليل عليها لا من عقل ولا من تجربة ولا من شئ. هذه مجرّد افتراضات وضعها أصحاب أحزاب وتوجهات معينة حتى تكون كالأساس الفكري الذي يضفي على أجندتهم وأغراضهم طابعاً علمياً وجودياً حقيقياً ضرورياً. وتفصيل نقد هذه الفكرة له محلّ آخر. لكن الأهم عندنا هو إرادة صاحب التعريف أن يفرض على كل الناس الذين يعيشون في هذا الزمان قيماً معينة وحاجات محددة، وحيث أنه لا يملك أي مصدر حقيقي مؤثر ليفرض عليهم هذه الحاجات، فإنه اتخذ الطريق الذي يسلكه عادة الذين يضلون طريق الحقيقة وهو طريق الخرافة، فصار ينسب الحاجة إلى مصدر مجهول مبهم. "مرحلة تاريخية". لو كان مجرّد حلولنا في هذا التاريخ، أقصد هذا الزمان، يقتضي وجود حاجات معينة، فما بال كل أهل هذا الزمان لا يشعرون بهذه الحاجات بل بعضهم يقاومها ويرفضها رفضاً واعياً مفصّلًا قاطعاً. وما بال أنصار العلموية يسعون لفرض هذه الحاجات على بقية الناس، بالإقناع والكذب أو بالجيوش والحرب. الحاجة لا تحتاج إلى إقناع لتشعر بها. أحتاج أن آكل، هذه حاجة أشعر بها وأجدها ولا أحتاج من أحد أن يخبرني "تحتاج إلي الأكل بحكم المرحلة التاريخية الخاصة بك". أحتاج أن أتواصل مع إخواني، أحتاج إلى بناء بيت، أحتاج إلى كذا وكذا، الحاجة يجدها صاحب الحاجة في نفسه. وحتى الحاجات التي نجدها في أنفسنا وعند غيرنا من أهل بلدنا مثلا، فهذه ليست مفروضة أو موجودة بحكم "المرحلة التاريخية" لكن بحكم عوامل عقلية ونفسية وبدنية تخصّنا ونحن نريدها لإشباع شئ نراه أو نظن أنه الأحسن لنا من حيث جلب الراحة والرفعة، ولا يشعر الإنسان لا بالتاريخ ولا بالمجتمع ولا بشئ من ذلك حين يقبل ويرفض، لكنه لا يلاحظ إلا نفسه وراحته ورفعته وتصوره عن أحسن وسيلة لتحصيل أعلى درجة من كلاهما. لنأخذ مثالا سهلًا: استعمال الكمبيوتر. هل استعمال الكمبيوتر حاجة اجتماعية وتاريخية حسب المرحلة الراهنة؟ كلّا. لو كان كذلك، لما وجدنا مجتمعات لا يكاد يستعمل أكثر أهلها الكمبيوتر بأي شكل من أشكاله، ولما وجدنا أناس في قلب العالم الغربي بل ومن أهل الفكر والفلسفة فيه يرفضون الكمبيوتر وفكرته وغايته، ولما وجدنا الكثير من الناس لا تعرف حتى الكتابة فضلًا عن استعمال الكمبيوتر، ولما ولما. لا يوجد شئ اسمه "مجتمع" و "تاريخ" بالمعنى الذي يستعمله هؤلاء. هذه كلمات

يستعملونها لإخفاء الأوجه البشرية القبيحة وراءها. "المجتمع" لا يفرض، الإنسان يفرض. "التاريخ" لا يفرض، أصحاب القدرة على قهر الآخرين يفرضون. والإنسان حين يفرض، وأصحاب السلطة حين يفرضون، فإنهم ينظرون إلى أفكار ومصالح معينة، ولتلبية هذه المصالح يقع الفرض. والمصالح التي تكمن وراء معظم التكنولوجيا الحالية هي مصالح التجار المتمثلة في الربح والذي يحتاج إلى استهلاك المستهلكين. حين نقول ذلك نحن لا نرفض كل التكنولوجيا لكننا لا نقبلها كلّها أيضاً، بل ننظر إليها بوضوح ومع النظر لأنفسنا وما تحتاجه فعلًا، وبعد ذلك نقرر أي الأقسام الأربعة سنقبل ولماذا ومتى وأين وكيف. النفس مصدر الحاجة، لا المجتمع ولا التاريخ. حين تنسب المصدر للمجتمع أو التاريخ، يعني أنك ستبرر فعل أسوأ الأفاعيل في نفوس أكثر الناس بدون أن تبالي وبدون أن تعرف مصدر الخلل والمجرم الحقيقي. ما استعمل الإنسان لفظاً مُبهماً إلا ليخفي جُرماً.

قال صاحب العلموية في نهاية تحليل ساذج وتفكير غبي يحاول به التفريق بين العلم والمعرفة، وبعد شئ من البهلوان المنطقي، قام بالتفريق الحدّي بين "الفنون والأدب والقانون والدين والخبرة الفنية" من جهة، وبين "العلم" الذي هو الساينس من جهة أخرى، وكأن الأولى غير متّصلة بالثانية ولا تعتمد عليها وكأن الثانية لا تؤثر في الأولى ولا تقيّمها وتحددها. لكن بعد هذا البهلوان قال إحدى أهم عقائد أنصار العلموية وهو أن علمهم هو {قوّة للتحكم في الطبيعة}. وقال أن تطبيقات علمهم قد جعلت {من الممكن-بل من الضروري-إيجاد صورة جديدة للمجتمع البشري.}. وهذه أجندة الحزب أمامك بوضوح: التحكم في الطبيعة والتحكم في المجتمعات البشرية. ولا ننسى أن هؤلاء وإن فرّقوا في بادئ الأمر بين "الطبيعة" و "الإنسان"، فجعلوا علم الفيزياء مثلًا من "الطبيعة"، وجعلوا علم الأدب والفن والدين مثلًا من "الإنسان"، وأن هذه المعلومات الإنسانية الأخيرة "لا صلة لها بما نُطلق عليه عادة اسم العلم". نعم، هذه الخطوة الأولى. أما الخطوة الثانية فهي أنهم سيقولون بأن الإنسان مجرّد حيوان من حيوانات الطبيعة، أو مجرّدة ظاهرة من ظواهر الطبيعة، لأن الإنسان سيتم اختزاله في فيزياد وكيمياء مثل تلك التي تحكم الموز والتفاح والكلاب والحجارة. فحين تقرأ جملة "العلم قوة للتحكم في الطبيعة"، فإن المعنى الحقيقي عندهم هو: قوّة للتحكم في الإنسان أيضاً". ولذلك يجعلون تطبيقاتهم العملية وسيلة لتغيير صور المجتمع البشري. فالناس عندهم مجرّد مواد يستعملونها كما يشاؤون، مثل استعمال الطين أو البروتين. ولذلك قال صاحب العلموية {وقد أحدث فعلًا} أي العلموية بتطبيقاتها {تعديلات بعيدة الأثر في التنظيمات الاقتصادية، وفي وظائف الدول، وقد أخذ يعدل في حياة الأسرة، ويكاد يكون من المقطوع به أنه سيتحقق ذلك في المستقبل القريب على نطاق أوسع بكثير مما كان حتى الآن.}. ولا أظنّ أنه توجد عبارة أوضح لإظهار مقاصد هؤلاء. هؤلاء لا يريدون تلبية احتياجات الناس، هؤلاء يريدون التحكم في الناس بالنحو الذي يريدونه هم. نعم، يريدون تلبية احتياجات "الناس" إذا كان المقصود بالناس فئة معينة من البشر، لكن بقية "الناس" بالمعنى الواسع فهم مجرّد وسائل لتحصيل الأرباح وتلك الفئة من الناس، وإن كان تحصيل الأرباح يعني الاستهلاك، والاستهلاك أحياناً يعني حصول منفعة ما وتلبية حاجة ما للمستهلكين لكن هذه المنفعة والتلبية جاءت بالعَرَض لا بالقصد الأساسي، وذلك حتى لو كان في التكنولوجيا أو المنتج مضرّة للإنسان ذهنياً أو بدنياً فإنهم إن استطاعوا تمريره في السوق لا يبالون وينشرونه ويربحون به وليحترق الناس، ولو استطاعوا فرض الاستهلاك على الناس لفعلوا أيضاً. المهم ليس الناس، المهم ليس الطبيعة، المهم "تلبية احتياجات الناس"..هم وأربابهم. ولذلك سيُكمل صاحبنا بيانه العلموي ويبدأ بالمنّ على البشرية فيقول {إن كل تقدم أحرزته البشرية في القرون الأخيرة إنما كان

مرتبطاً-بطريقة مباشرة أو غير مباشرة-بالعلم...ويرجع (الفضل)..إلى وجود شعوب تعترف بأهمية هذا اللون من المعرفة، وتقدم إليه كل ضروب التشجيع.} إذن لابد من الاعتراف بالفضل، ولابد من تقديم كل ضروب التشجيع والذي يشمل الأموال والتأييد بالقوة وكل شئ. يعني تعظيم وإمداد. حسناً يا مولانا، أي طلبات أخرى؟ نعم توجد طلبات أخرى، يكمل مولانا كلامه {واليوم، لا يملك أي شعب يريد أن يجد له مكاناً على خريطة العالَم المعاصر إلا أن يحترم أسلوب التفكير العلمي ويأخذ به.} الله أكبر، طرد من الجنّة مرّة واحدة. نفي من العالَم، إبعاد عن الخريطة لمن يرفض التسليم لكم قلباً وقالباً، علماً وعملًا، تعظيماً وتشجيعاً، حبّاً وتوحيداً، فكراً وعملًا. نفي مرّة واحدة ! لابد أن تحترمهم، وتفكر مثلهم بالضبط، وتأخذ بنفس عقيدتهم السليمة الصافية، وإلا فلا حق لك في الوجود في هذا العالَم أصلًا ! ألا تشعر بأنك تقرأ كلاماً داعشياً وهابياً كاثوليكياً "قروسطياً". يعني كما كان رجال الكنيسة الكاثوليكية يقولون "لا خلاص خارج الكنيسة"، صار رجال العلموية يقولون "لا خلاص خارج العلموية". حذو القذّة بالقذّة.

...

قال: ما هي البركة؟

قلت: كلمة تجمع بين ثلاث معانى، الخيرية والديمومة والتنمية. إذ قد ينالك الخير أو الشر، فإن نالك الشر فلم تنالك البركة. لكن قد ينالك الخير، لكن ينقطع عنك، فهو خير بلا بركة. وقد ينالك الخير ويدوم عليك، لكن يكون بقدر معين لا يزيد على ذلك، فهذه ليست بركة. لكن إن نالك الخير ودام وازداد باستمرارية فأنت في بركة.

...

الطعن في التوحيد والنبوة قد لا يحرّك العالِم المسلم. لكن الطعن في مفهوم العلم لابد أن يتحرّك له العالِم المسلم. لأن مفهوم العلم هو أساس كل شئ، فإن وقع الطعن فيه، فالجهاد الأكبر والكبير العلمي قد وجب. "وجاهدهم به جهاداً كبيراً".

...

كيف تكون الفاتحة أم القرءان وأعظم سورة في القرءان من جهة، وتكون هي القرءآن العظيم من جهة أخرى، وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وصفها بكلاهما، أليس في هذا تناقض؟ إذ لو كانت أعظم سورة في القرءان لكانت بعض القرءآن، ولو كانت هي القرءآن لكانت كلّ القرءآن، فهل من المعقول أن تكون كل القرءان وبعض القرءآن في آن واحد؟ الجواب: كل كل من وجه، بعض من وجه آخر. هي كل القرءان من حيث أن جميع معاني القرءآن ترجع إليها. وهي بعض القرءان من حيث الإجمال والتفصيل، والجمع والتفرقة، فهي سورة من بين سور كثيرة من هذا الوجه. مثلًا، آية "صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" من حيث الأمومة تجمع بين كل قصص القرءان التي ذكرت الصالحين والمفسدين، لكن من حيث التفرقة تكون غير تلك القصص المفصّلة المختلفة.

...

النبي كان يعلّم المسلمين عدد آيات القرءآن كما كان يعلّمهم حروف ايات القرءان. بدليل قوله لأم سلمة عن الفاتحة "هي سبع يا أمّ سلمة". القرءان جامع بين الحرف والعدد، والأولوية للحرف ولذلك يأتي العدد في المصحف بعد الحرف. ومعرفة فواصل الآيات ضروري لمعرفة معنى الآيات، فإن معنى الآية يتغيّر وتخرج معاني مختلفة في حال غيّرنا مواضع الفصل العددي. واختلاف الناس في الأعداد أحياناً لا يدلّ على أن النبي لم يعلّم ذلك، فما هو إلا ككل شئ آخر اختلفوا فيه حتى لو اتّفقوا على صورته، والعلم المخرج من الاختلاف المرفوض عند الله وأهله.

...
طلب العلم أولى من صلاة النافلة. بدليل أن النبي لما دعا الصحابي وهو يصلّي ليعلمه شيئاً عن القرءان ولم يستجب الصحابي فوراً ويقطع صلاته تلك عاتبه النبي صلى الله عليه وسلم بآية "استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم". وذلك لأن الصلاة وسيلة، قد تصل بها وقد لا تصل، لكن التعلّم بسماع الكلمة من رسول الله مع الإيمان أمر نافع دائماً. وأقصى ما في الصلاة التعقل عن الله، والتعقل عن رسول الله كالتعقل عن الله فهو أولى. وأحسن ما في الصلاة تلاوة القرءان، لكن تعلّم القرءان أحسن من مجرّد تلاوته. وفي الصلاة أن تأخذ القرءان عن ذاكرتك، لكن أخذه عن رسول الله أحسن لانعدام الواسطة إذ ذاكرتك أخذتها من الرسول وللمباشرة. وأشرف ما في الصلاة الحضور مع الله، والحضور مع رسول الله هو حضور مع الله ولأن الرسول ذكر الله والله جليس من ذكره فالله جليس جليس رسول الله. هذا كلّه على فرض أن الصلاة التي كان يصلّيها الصحابي في الحديث المشهور هي صلاة النافلة، أما إن كانت صلاة فريضة، فيصير هذا الحديث شاهداً على أن طلب علم القرءان خير من صلاة الفريضة، وهو معقول المعنى.

...
قال أحد مدّعي العقلانية: الحسن والقبح ذاتي في الأشياء والعقل يأتي ليبيّن فقط لا ليؤسس.
قلت: كلام سطحي. لأنه لا هو يعرّف العقل و حقيقة علاقته بالوحي، ولا هو يعرّف ماهو الحسن والقبح. أسوأ من ادعاء العقلانية، ادعاء العقلانية بلا وضوح العاقلين. وبعض الناس يتهرب من النظر مع أهل النظر، ويريد النظر مع جهلة البشر، حتى يشعر بأنه أعلى منهم ويفتخر.

التحقيق أن العقل ليس كالذهن، العقل في اصطلاح المحققين من أهل الله هو نور الله كالوحي، أما العقل عند العوام الذين يظنون أنهم من "العقلاء" فهو هذا الذهن الضعيف والحيواني والمرتبط بالبدن وأغراضه، ويظنّ أنه يستعمل "العقل" وهو لا يستعمل إلا "الذهن".

وأما الحلال والحرام، أي الشرع، فغير مبني على الحسن والقبح بالمعنى الذي يستعمله هؤلاء، لكن مبنى على أمرين: الأمر الأول إقرار التشريعات التي تمكن الناس من العيش بسلام وتفرغ من أجل طلب العلم وبناء الآخرة، "إذا فرغت فانصب وإلى ربك فارغب". الأمر الثاني كل ما يوصل إلى الجنّة ويقي من النار، ولذلك تجد التشريعات في القرءان ترتبط عادة بذكر الجنة والنار. فالشرع مقصده تفريغ الناس في الدنيا لطلب ما ينفعهم في الآخرة. أما إذا ألغينا هذا المفهوم من الاعتبار، فلن تجد حجّة عقلية ولا وجدانية للقبول بشئ من الحلال والحرام ولا الحسن ولا القبيح.

أما القول بأن التشريعات الجنائية في العالم تتفق فهذا يدل على أن الحسن والقبح ذاتي في الأشياء، فاستدلال مغلوط. أوّلًا لأن عكسه سيدلّ على العكس، أي إن كان وجود الاتفاق يدل على أن الحسن ذاتي في الأمور فوجود الاختلاف يدلّ على أن الحسن ليس ذاتياً في الأمور، وكل من درس القوانين والتشريعات القديمة والحديثة يعرف أن الاختلافات كثيرة جدّاً كما أن الاتفاقات من حيث الجملة كثيرة أيضاً. وبما أن الشئ وضدّه في التشريعات والقوانين البشرية، فالنتيجة أنه لا يمكن بناء وجود التشريع على فكرة الذاتية في الأمور. هذا واضح. ثانياً بعض الجرائم لو وجدت لما استطاع أصحاب الدولة الحفاظ على دولتهم، فهم يرون الحسن ما يحافظ على دولتهم وسلطتهم، والقبيح ما يضعف من ذلك ويزيله. ولذلك ترى تشريعاتهم تتشابه. لكن، وهنا محل الشاهد الأكبر، ستجد أن الذين يضعون تلك التشريعات داخل بلادهم هم أنفسهم قد يخالفون مقتضاها ويخرجون عليها داخل بلادهم وخارجها، فمثلًا، نابليون الذي وضع قانونه الذي فيه تجريم للسرقة هو نفسه نابليون الذي غزا الأرض

ليسرق موارد الشعوب ويخضعها لامبراطوريته، والأمثلة كثيرة جدّاً داخل البلاد وخارجها. فالذين يضعون هذه التشريعات لا يضعونها لحسنها المجرّد "العقلي"، لكن لأنهم يرون في طاعة غيرهم لها مصلحة مادية لهم. ولذلك قلت لك، عليك أن تعرّف ما هو الحسن والقبح الذي تدّعي أنه "ذاتي" في الأمور، ثم بعد ذلك سيتبيّن عوار هذه المقولة. أما الإبهام والتشغيب بادعاء العقلانية فلا يفيد علماً ولا يهدي الإنسانية.

...

قال أحدهم: لا تقارن نفسك بأحد، أنت لديك حياتك وظروفك وأفكارك وشخصيتك وتكوينك الخاصة وأقدارك الخاصة، كن صالحا وامضي ولا تقارن فتتأخر وتنشغل.

فعقّب آخر: بس اوقات المقارنة دي بتكون ايجابية و دافع للأمام مش شرط انها تهد العزائم وسلبية.

فقلت: صدقت. ولذلك تجد أن أصحاب مقولة "لا تقارن نفسك بأحد" هم أنفسهم يقارنون أنفسهم بالذين يقارنون أنفسهم بأحد، فيجدون أنهم "يتأخرون" و "ينشغلون"، وحيث أنهم هم لا يريدون التأخر والانشغال، فلا يقارنون نفسهم بأحد ويدعون غيرهم لذلك (ودعوتهم غيرهم لذلك تدلّ على أنهم يقارنون غيرهم من الجاهلين بمقولة "لا تقارن نفسك بأحد" فيجدون أنهم أقلّ منهم في العلم والهداية، فيكتبون لهم "لا تقارن نفسك بأحد" حتى يجعلهم مثله !).

...

لم أجد منتسباً للمعتزلة في هذا الزمان إلا وهو حمار، لم يكن المعتزلة الأوائل ليجعلونه يمسح حوافر حصانه.

المشكلة ليست في التفكير، المشكلة في الذي يظنّ أنه يفكّر لكنه لا يفكّر. فرق بين مَن يمارس الاستدلال ومَن يمارس الاستهبال. وأحياناً أهل الاستهبال يظنون أنهم أهل استدلال، ويغضبون حين يجدون الناس ترفض أفكارهم ويحسبون أنهم مهتدون وأنهم عقلاء فوق بقية البشر. مثال ذلك في زماننا: المعتزلة. في الماضي كان المعتزلة أهل استدلال، اليوم لا ينتسب للمعتزلة من الحداثيين عادة إلا أهل الاستهبال، وأشباه الملاحدة الذين لو لا يصلحون لمجالسهم تلاميذ تلاميذ المعتزلة لكنهم ينتسبون لهم بالاسم حتى يمرروا أنفسهم على المسلمين أنهم من "عقلاء الإسلام مثل المعتزلة". الإمام الخياط المعتزلي كان يعتبر ابن الراوندي (المفكر الكبير بحد ذاته) أقلّ من أن يكون معتزلياً وعاقلًا لمقولات الاعتزال، فيأتي اليوم أناس لعلهم لا يحسنون قراءة كتب ابن الراوندي وفهمها ليدعوا أنهم أتباع المعتزلة بل عين المعتزلة الجديدة. والشاهد على ذلك: لا تجدهم هؤلاء يجادلون إلا الجهلة والمسترّعين مثلهم، لكن إذا وضعتهم على المحكّ خافوا وهربوا واختفوا وراء مقولات عائمة وجدوها في كتاب أو مقالة من هنا أو هناك. فتأمل.

قال: وهل ابن الراوندي معتزلي تماما؟ لا بل الحد طالع كتاب الانتصار لابي الحسين الخياط.

قلت: أعد قراءة ما كتبته، فإني لم أدعى أن ابن الراوندي "معتزلي تماما". ولم أذكره لهذا السبب. وما ذكرته أنا مأخوذ من كتاب الانتصار للخياط، فاقرأه أنت لترى ما ذكرته أنا فيه نقلًا عن الخياط، ولن تحتاج إلى التعمق في الكتاب فإن موضع الشاهد مذكور في المقدمة. فكرتي كانت التالي: ابن الراوندي ادعى أنه عاشر المعتزلة وكان معتزلياً لفترة حتى فهم مقولاتهم وسعى في الردّ عليها. فردّ عليه الخياط ذلك وقال بأنه أقلّ من أن يكون كذلك بل طرده مشايخ المعتزلة من مجالسهم حين رأوا منه بعض الأمور. فالفكرة هي أنه إذا كان ابن الراوندي وهو مفكر معتبركانوا يعتبرونه أقلّ من أن يبلغ درجة المعتزلة،

فكيف يظنّ كل من هب ودب في هذا الزمان ممن لا يبلغ حتى درجة ابن الراوندي أن يدعي بأنه يستحق اسم ونسبة "المعتزلي".
قال: الاعتزال مراتب، فيهم عوام وفيهم خواص.
قلت: كيف يعني فيهم "عوام" وتعريف العامّي هو الذي لا ينظر في الأدلّة بنفسه بل يأخذ بالتقليد عن غيره. لا يوجد احتمال ثالث في هذا المجال: إما يجتهد بنفسه وإما يقلّد غيره. أما الاعتزال فإن أهمّ شروط أهله والانتساب لهم هو النظر العقلي في الأدلة والاجتهاد فيها بقدر الوسع. ومن أشهر مبادئهم إيجاب النظر العقلي على كل إنسان. أن يكون معتزلياً ولا يكون من "الخواص"، يشبه أن تقول: يكون طبيباً ولا يدرس الطبّ. تناقض. نعم، قد تقول أنه في معرفة مقولات الاعتزال توجد درجات، فمن الواضح أن الدارس المبتدئ لن يكون مثل الجبائي في النظر والإدراك، فهذا مفهوم. لكن هذا لا يجعله "عامّياً".
قال: لم تفهمني، العوام من المعتزلة المقصود به ليس جهلاء، لكن لم يبلغوا درجة العلماء، ولا يجيدون المناظرات وافحام الخصوم ..ما اقصده هو الشطر الاخير الدارس لاصول والمعترف بها والمؤمن بها يعد معتزليا.
قلت: لا يا أخي، الحق ليس أني "لم أفهمك" بل الحق أنك أنت لم تُفهِمني. حين تستعمل كلمة في غير موضعها، ولا توضح فكرتك بالتفصيل، فمن الطبيعي أن تجد ردود من الآخرين عليك وانتقادات. لكن لا تلوم الناس على ذلك، وعليك بالاشتغال على تحسين لغتك وتعبيرك وتوضيحك أفكارك. لاحظت أكثر من مرّة وأنا أقرأ كلماتك أنك تسارع إلى رمي غيرك بأنه لم يفهمك أو لم يحسن الإجابة عليك، لكن حين أتأمل في ما تقوله أجد إما أنك لم تحسن التعبير وإما أنه لم ينضج عندك التفكير. هذا أوّلًا. ثانياً أنا لم أقل بأن الذين ينتسبون للمعتزلة في هذا الزمان هم من الجهلاء، لكني قلت بأنهم ليسوا أهلًا ليكونوا من المعتزلة أصلًا، لا من حيث قدراتهم العقلية ولا من حيث تدينهم وتمسكهم بالشريعة الإلهية ولا من حيث ورعهم وزهدهم الذي اشتهر به المعتزلة. لكن الذي جعلهم ينتمون باللقب فقط للمعتزلة أو ادعاء أنهم يشرحون أفكار المعتزلة هو رغبتهم في الانتساب للعقل وفي نفس الوقت الانتساب للإسلام، يعني باختصار حركة تسويقية ودعائية لهم أمام الجماهير. ولذلك عادة ما تجد الذي ينتسب للمعتزلة هو حداثي أو مادي أو لعله أيضاً ملحد على الحقيقة ولا تكاد تجده يذكر الله بلسان ثابت ولا محمد بلسان محبّ ولا يستشهد بالقرءآن إلا كما يشتهد بنصّ قانوني أو أدبي ميّت يريد منه الوصول إلى غرض خاصّ. ثالثاً قولك أن مقصودك بالعوام من المعتزلة هو "الدارس لأصول والمعترف بها والمؤمن بها" فيه نظر: إن كنت تقصد أنه اعترف بالأصول بدون أن يعقلها حقّاً، فهذا ليس من المعتزلة لكنه مُقلّد وقد سبق أن بيّنت لك أن المقلّد لا يكون معتزلياً على الحقيقة لا عامّي ولا خاصّي. وإن كنت تقصد بأنه درس الأصول وعرف الحجج فآمن بها، فهذا يُعدّ من العلماء، وهو في درجة العلماء من حيث علمه بهذه الأصول التي درسها ثم آمن بها. وأما قولك بأن هؤلاء "لا يجيدون المناظرات وإفحام الخصوم" فأيضاً فيه نظر: لأن المعتزلي الحقيقي هو الذي يناظر نفسه قبل أن يناظر غيره، ويفحم عقله قبل أن يفحم عقل غيره. بمعنى أنه حين يجتهد ويدرس ويحقق في الأصل، فإن أوّل ما يفعله هو محاججة نفسه وعقله هو، ويناظر نفسه ويضع الشكوك ويبحث فيها. بالتالي، على الحقيقة، كل معتزلي مُناظِر بالضرورة، إذ لا يصير معتزلياً إلا بمناظرة نفسه ودراسة المناظرات والأقوال والردود المشحون بها كتب أهل الاعتزال.
قال: شكراً على التوضيح أخي وبارك الله فيك على النصيحة.

...

قال أحدهم: إن اكثر الناس للحق كارهون، فالمعيار ليس بالكم بل بالحق.

قلت: المعيار أحياناً يكون بالكمّ، حين يستوي اجتهاد الناس في معرفة الحق ويكونوا كلّهم من نفس الطبقة العلمية، فحينها لا يبقى معيار للترجيح إلا بالنظر إلى الكمّ، وهذا في بعض المسائل وليس كلّها. مثلًا: لو اختلف أهل النظر والخبرة في تشخيص حالة متّهم بجريمة، وجاءت المحكمة بعشرة من أفضل الخبراء في هذا الشأن، فدرسوا حالته ووضع كل شخص منهم تشخيصه النهائي (إما مجنون وإما سليم). فخرجت التقارير، فقال سبعة منهم بأنه مجنون، وثلاثة بأنه سليم. في هذه الحالة، لن نستطيع تقييم النتيجة بناء على النظر في الحجج والأدلة، لأن الخبراء قد نظروا فيها. وحيث أن الواقع حسب المعايير القائمة لا يمكن أن يشتمل الشئ ونقيضه، فإما مجنون وإما سليم بالقدر المعتبر، فلا يبقى معيار للترجيح إلا الكمّ وهو أن نأخذ برأي السبعة بدلًا من الثلاثة. هذا المثال، وغيره كثير، يكشف لك عن أن مقولة "المهم اتباع الحق لا الكمّ" ليست مطلقة بالنحو الشائع بين كثير من عوام المفكرين وأشباه المفكرين. أحياناً يكون المهم اتباع الكمّ، لأن الكمّ يكشف عن الحق أو عن الأحق.

...

(خلاصة مهمة)

أيما إنسان يجد مشكلة في نفسه بعد أن يتم توفير وسائل تنمية عقله ومجالًا لحرية إرادته، فهو مريض مرضاً عظيماً في صلب نفسه ولا تجد سبب هذا المرض إلا بسبب غياب هذان العاملان (العقل والإرادة) من قبل.

ضرب العقل يؤدي إلى نشوء أمراض مثل: الرغبة المحمومة في السيطرة على الآخرين والأشياء لأن الجهل بالشئ يؤدي إلى شعور بالضعف والشعور بالضعف يؤدي إلى الرغبة في إظهار القوّة على نحو متطرّف وزائد عن الحاجة.

ضرب الإرادة يؤدى إلى نشوء أمراض مثل: الحقد على كل ذي قوّة بدنية أو ذهنية أو اجتماعية أو مالية وهو حقد لا يجد إشباعاً أحياناً إلا بقتل المحقود عليه أو بإبطال كل قيمة وسبب يشعر الحاقد بأنه كان طريقاً لوصول القوي إلى قوّته.

من البداية لابد من تربية الأولاد وبناء البلاد على أساس: إطلاق قوّة العقل وتغذيته بلا حدود محدودة، وإطلاق حرية الإرادة حتى يختار كل واحد لنفسه ما يشاء بلا قيد من خارج لا يعقله ولا يريده بنفسه بعد بلوغه رشده الأولي الذي علامته مقاومة أوامر غيره ولو بالكراهية البادية على الوجه. إن فعلنا ذلك، فلا أرى طريقاً لتسلل الأمراض الشخصية والاجتماعية إلا إن كان من جهة غير جهة هؤلاء الأفراد.

لا يوجد مثالية مبالغ فيها، بل العمل الذي نقترحه أسهل من العمل الواقع حالياً والذي كان معمولًا به منذ القدم. فرض قيود على العقل أصعب من ترك العقل وشأنه. قهر الإرادة أصعب من ترك الإرادة وشأنها. نحن لا نطالب بعمل شئ حتى يُقال أنه صعب، الحقيقة أننا نقول "لا تعمل" كذا وكذا، أكثر مما نقول "اعمل كذا وكذا".

...

قال أحد الأصحاب:الدين الآن بين سذاجة الخطاب السلفي وتمييع الفكر التنويري وعقوق عقل القرآنيين..

فانتقده أحدهم: افكار جميلة، لكن تحتاج الى تدقيق العبارة، اذ كيف يجتمع التمييع مع التنوير؟ ويجتمع العقوق مع العقل؟

فأجبت عنه: العبارة في رأيي دقيقة: لأن قوله "تمييع" يدل على حقيقة ما يقومون به، أما قوله "تنويري" فهو تسمية لهم بالاسم الشائع عنهم واستعمال للمصطلح المعروف، مثل قولنا "سلفي" فإنه مصطلح

وليس حقيقة إذ الحقيقة هي أن رجال السلف الصالحين هم براء من هؤلاء المتمسلفة اليوم. كذلك قوله "عقل القرءانيين" فإنه يقصد بهم الذي يتسمّون بهذا الاسم بالباطل، ولذلك يمكن أن تجتمع هذه مع كلمة "عقوق" التي هي وصف لحقيقة حالهم. الخلاصة: يجتمع استعمال الحقيقة مع استعمال المجاز الاصطلاحي حتى يسهل إيصال المعلومة بأقصر عبارة ممكنة.

...

أرسل لي صاحبي مقطعاً فيه رجل كبير في السنّ يتكلّم بعصبية عن أكثر من قضية، وطلب رأيي فيها.
فأجبته: في ماذا بالضبط؟
الرجل تكلم عن مواضيع كثيرة.

مثلا: دعوته إلى محورية القرءان في فهم الشريعة. هذه نقبلها ويقبلها كل اهل الله بلا استثناء.

دعوته إلى رفض بعض الاحاديث والمرويات. أيضا مقبولة وكل العلماء فعلوا ذلك،والخلاف إنما هو في كيفية فهم ورفض الرواية.

دعوته إلى عدم احترام مذهب كامل فقط لان فيه بعض الأقوال الشاذة. هذه مرفوضة عموما. لأنه لم يشرح كيفية عمل الفقهاء، وأنهم غالبا ما يفرعون الفروع بناء على أصول عقلية ونصية ثبتت عندهم، ويأخذون ذلك آلى نتيجته المنطقية بغض النظر عن غرابة الرأي. (تفصيل هذه النقطة يحتاج الى تفصيل خاص لكل مسألة،وليس هذامحله. مثال واحد على عجالة؛ عدم تكفل الرجل بقيمة كفن زوجته حسب بعض المذاهب. هنا المقصود إجباره على دفع القيمة بالقضاء الاكراهي،وليس المقصود دعوة الرجال إلى نبذ زوجاتهم بعد الموت. و من الواضح ان ممارسة المسلمين الواقعية تثبت هذا المعنى وأننا لسنا عديمي الوفاء والرحمة بالصورة التي يصورها كنتيجة لاتباعنا للمذاهب.)

ما ذكره عن الطب النبوي. مبني على معلومة مغلوطة خطيرة وان شاء الله سأكتب في هذا الموضوع كتابا نويت عليه منذ شهور. الخلاصة؛ كليات الطب النبوي من الوحي، جزئيات الطب النبوي من الرأي. الوحي صادق، الرأي قد يغلط. شرح ذلك: رواية تقول ان أكل العسل فيه شفاء للمعدة. كيف نفهمها؟ يجب ان نميز ونفرق ونفصل بين كلياتها وجزئياتها. الكلية هي أنه يوجد في ما تنتجه الحيوانات دواء لمعدة الانسان. الجزئية هي العسل دواء لمرض خاص في المعدة أصاب الرجل المذكور في الرواية. مثال آخر: أكل سبع تمرات في شفاء من مرض معين. الكلية هي ان الأدوية يجب ان تؤخذ بمقدار كمي معين حتى تعطي التأثير المطلوب. الجزئية هي سبع تمرات. باختصار: كليات الطب النبوي فيها حقائق وقواعد الطب النافع. اما الجزئيات فكانت بحسب رأي سيدنا محمد بقدر معرفته وتجربته وعادات قومه في ذلك الزمان. والكتاب الذي ساضعه باذن الله عنوانه (كليات الطب النبوي). اما صاحب المقطع فإنه يطعن في جزئيات الطب النبوي ومن هنا يطعن في الطب النبوي جملة وتفصيلا وهذا غلطه. وخصومه ياخذون الطب النبوي بجزئياته وكأنها وحي معصوم وهذا غلطهم. كلاهما أخطأ من جهة، هو لرفضه الكليات الصادقة، وهم لاخذهم بالجزئيات غير الصالحة او التي يوجد أصلح منها.

اذا كان في بالك غير هذه الملاحظات التي ذكرتها، فاذكرها لانظر فيها ان شاء الله، لكن اظن ان هذه اهم النقاط التي أثارها. سامحني لم افصل أكثر في الجواب لإني شاهدت المقطع بدون تركيز تام وانا الان في وضعية الاستلقاء الطرزاني على الكنبة ومشتهي آكل كنافة.

...

لا غيبة في الشخصيات العامّة، "تبت يدا أبي لهب وتبّ".

...

لم يكن ثمّة وقت لم يكن فيه عالَم. ما دام الحق دام الخلق. ولأن أسماء الله لا حصر لها ولا لأعيانها، فكذلك لا حصر للعالَم ولا للموجودات فيه أزلًا وأبداً. ولأن ذات الحق سبب وجود العالَم، ومشيئته من ذاته، وإرادته من ذاته، فيستحيل وجود الحق وعدم وجود العالَم.

لو قلت أن العالَم في الله أو الله في العالَم كنت مبطلًا، إذ الظرفية مبنية على المحدودية، والمحدودية لا تتصوّر إلا بالحدود المغاير للمحدودات، فلو كان الحد بين الله والعالَم هو الله لم يكن حدّاً، ولو كان العالَم لم يكن حدّاً، فعلى الوجهين لا يمكن تصوّر العالَم إلا كظهور لعين الحق تعالى.

من لم يعرف الله وصلته بالعالَم على التجريد، فليس أمامه من الأمثلة التقريبية إلا ظلّ والمرآة. فإذا لم يفهم لا بالظلّ ولا بالمرآة، فهو المحروم من العلم بالله.

كل موجود فريد بالنسبة لله، وكل موجود مرآة خاصّة لا يستغني الله عنها، وكل موجود له بنفس وجوده قيمة وتميّز عند الله لا يشاركه فيه غيره. أنت متميّز بنفس ذاتك، فلا تقتل نفسك في طلب تميّزك "ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً" إذ أوجدكم ونفس إيجاده لكم رحمته بكم إذ هو من ذكره وتنويره لأعيانكم بنور الوجود فيكون كل واحد منكم مرآة لهذا النور ومحلاًّ لذلك الظهور. فكلّكم صدور في مجلس ذلك النور.

...

الاستنباط يقوم على إدراك الأنماط وفهم الارتباط.

...

قال: لماذا يغضب العرب من قول الشخص لهم "كس أمك" ولا يغضب لمثل ذلك الغرب؟

قلت: لأمرين. الأول العربي الأصيل مثل الطفل والكائنات الأقرب للطبيعة يربطون بين الرمز والمرموز ويُعاملون الرمز كأنه عين المرموز، فحين يقول شخص "كس أمك" له فإنه يتخيّل أن كس أمّه قد تعرّض للافتضاح حقّاً وظهر لهذا القائل، فيشعر وكأن أمّه قد تعرّضت للهتك واقعياً. الأمر الآخر العادات، وذلك لأن العربي يحوط أمّه وأخته وزوجته بحمايته، ويشعر بأن الطعن فيهم وهتكهم يساوي الطعن في رجولته وقوّته وقدرته على القيام بدوره الطبيعي كحامي وحارس لأبدانهم وشرفهم. أما الغربي، فإنه بذهنه التحليلي المغرق في التحليل قد فصل فصلًا قويّاً بين الدال والمدلول، وفرديته القاسية تجعله لا يبالي إلى حد كبير بأمّه والعلاقات الدموية. ولذلك يغضب العربي ولا يغضب الغربي، عادة.

...

أنت حقيقة منزّهة عن التغيّرات والتبدلات. اعرف هذه الحقيقة وشاهدها، ثم تموّج مع العالَم كيف شئت وشاءت الأقدار.

...

في أعلى مستويات الحقيقة: المعدوم لا يوجد، والموجود لا يُعدَم. بالتالي، بما أنك موجود الآن فهذا يعني أنه من الموجودين وعليه فلا يمكن أن يُصيبك العدم. معرفة الوجود المطلق تكشف لك عن أن وجودك أنت مطلق. معرفة علم الله حرية النفس، حريّتها من العدم. العلم نور يبدد وهم العدم.

...

لا يُسهّل قتل الإنسان مثل الاعتقاد بأن نفسه خالدة. لأننا سنرى أن بدنه مقتول مقتول في جميع الأحوال، ونرى أن نفسه خالدة وهي حقيقته الذاتية وما بدنه إلا ظلّ فاني، بالتالي تزول الغرابة والصعوبة الكامنة في إفناء موجود وإدخاله في ظلمة العدم بعد تنعّمه بنور الوجود. الاعتقاد بخلود النفس يفتح أنهار الدم بكل دم بارد. وكون الناس عادة يعتقدون بخلود النفس، بالرغم من عدم علمهم بذلك، بل تكاد تجد أبعد الناس عن العلم بذلك ومشاهدة برهانه هم أشدّ الناس دعوة إلى حقيقة خلود النفس، ثم أضف إلى ذلك أنك تجدهم من المستهترين بالدماء والدعاة للحرب والغزو والقهر، فهذا يكشف لك عن أنهم أخذوا بعقيدة خلود النفس لتبرير قتل الآخرين لأنفسهم ولأتباعهم ولأتباعهم خصوصاً. حين تجد الجاهل يتمسّك بعقيدة، وتجد الذي لا طريق له للعلم بحقيقة يقول بها ويتعصّب لها، فابحث عن سبب ومصلحة دنيوية لتفسير تعصّبه هذا، وغالباً لن يصعب عليك اكتشافها، هي في المال والسلطة.

...

تكلم أحدهم ضد المرأة غير المحجبة بكلام لا أحتاج إلى تكراره لكن تجده في نفس إجابتي عليه وها هو بين يديك:

(يأكل لحمها ويرمي عظامها)، (قمامة)، (مراحيض)، (خنازير) : تفكيركم غريب يا أخي. يعني تشبهونها بالبهائم التي تؤكل والقمامة والحيوانات القذرة ثم تبيح فعل الأفاعيل بها؟ كيف ركبت معاك. ومنذ متى جاز في الشرع أكل لحوم البشر، أو مجامعة القمامة، أو الرفث إلى المراحيض، أو مسافدة البهائم. استعمالكم لهذه الكلمات في حق النساء، ثم إجازتكم للتعامل معهن، دليل أنكم أسوأ منهن وأذهانكم "فوق" لكن حقيقتكم "تحت"...وتحت كثير!

...

قال: ما معنى "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق"؟

قلت: إظهار علاقة الأخلاق بالأسماء الحسنى، وأن الغاية من وجود الأخلاق في الإنسان هي تحصيل القرب من الرحمن بوجود المناسبة النفسية بواسطة التخلّق بالأخلاق الإلهية. بدون هذه الحقيقة تصير "مكارم الأخلاق" غير تامّة، أي لا حجّية حقيقية تدفع الإنسان للتخلّق بها والاجتهاد فيها. مكارم الأخلاق مدخولة بدون بعثة الرسول بحقائق الطريقة. "تخلّقوا بأخلاق الله". "بالمؤمنين رؤوف رحيم" "وكان بالمؤمنين رحيماً".

...

(تعقيب على أحاديث أركان الإسلام)

في رواية عن معاذ بن جبل ذكر النبي الجهاد وكفّ اللسان في نفس السياق الذي ذكر فيه التوحيد والصلاة والزكاة والصيام والحج.

وفي رواية ثانية عن أبي الدرداء ذكر النبي عدم شرب الخمر في نفس السياق الذي ذكر فيه التوحيد والصلاة.

وفي رواية ثالثة عن أبي الدرداء قال الرسول صلى الله عليه وسلم {خمس مَن جاء بهن مع إيمان دخل الجنّة} والخمس هن: الصلاة والصيام والحج والزكاة و {أدّى الأمانة}.
وفي رواية رابعة عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري، ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة والصيام والزكاة واجتناب {الكبائر السبع} في نفس السياق.
أقول: فإذن الجهاد وكف اللسان وعدم شرب الخمر وأداء الأمانة واجتناب الكبائر السبع، هذه الخمسة مذكورة في ذات الأحاديث التي ذكرت "الأركان الخمسة" المشهورة، فما بال الناس تكفّر وتُخرج من الملّة مَن يرتكب الخمسة الشعائرية الشخصية ويتركون مَن يرتكب الخمسة العملية والاجتماعية والسياسية والصعبة والخطيرة؟ الجواب: لأنهم يريدون إسلاماً مخصياً عاجزاً لا إسلاماً كاملًا قوياً.

تنبيه: في الرواية الثالثة عن أبي الدرداء، سألوا أبا الدرداء عن معنى قول النبي {أدّى الأمانة} فأجابهم بجواب غريب وهو "غسل الجنابة". أقول: هذه الإجابة لا يمكن أخذها إلا على أن أبا الدرداء ذكرها على سبيل السخرية والاستهزاء بعقل السائل وكأنه يقول له "أأبله أنت، وهل يخفى معنى أداء الأمانة!". أقول ذلك لأسباب: الأوّل أن رواية أبي الدرداء ذاتها فيها قول الرسول {من حافظ على الصلوات الخمس على وضوئهن وركوعهن وسجودهن ومواقيتهن}. والغسل من الجنابة مقرون بالوضوء في آية سورة النساء، ولا وضوء لمن لم يغتسل من الجنابة بنصّ الآية، فغسل الجنابة داخل في معنى الوضوء فلا حاجة لتكراره في بند خامس منفصل عن الأربعة، فضلًا عن أن يكون معنى أداء الأمانة هو الغسل من الجنابة ويذكره الرسول وحده وبانفصال عن الصلاة. ثانياً وهو الأهمّ هو أن معنى أداء الأمانة معروف في اللغة وفي التاريخ وفي القرءآن وفي الحديث النبوي. ففي اللغة الأداء معروف، والأمانة معروفة، يعرفهما حتى الجاهل. وفي التاريخ، كان النبي مشهوراً بأداء الأمانة حتى قالوا عنه "الأمين"، ومعلوم أن المقصود لم يكن أن النبي كان يغتسل من الجنابة بل كان "يؤدي الأمانة". وفي القرءان، قال الله "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها"، ومعلوم أن ليس المقصود هو إعانة الناس على الاغتسال من الجنابة. وفي الحديث، قال النبي في آخر الزمان "تُضيَّع الأمانة" وشرح ذلك فقال "إسناد الأمر إلى غير أهله". وفي أحاديث أخرى "أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك" وغير ذلك كثير مشهور. فمن كل وجه، ليست الأمانة غسل الجنابة. ولذلك يظهر أن أبا الدرداء كان يسخر من السائل، كأن يأتي شخص ويقول "ما معنى الصدق في القول" فتستغرب من السائل وتكون في مزاج لا يسمح لك بالصبر عليه أو حتى تريد أن تظهر له سخف سؤاله، فبدلًا من أن تفسّر الماء بالماء وتقول له "الصدق في القول هو أن لا تكذب"، فتقول له "الصدق في القول هو أن لا تأكل الخنزير". لأنه إذا قال لك "هذا المعنى بعيد عن ذاك" كان اعتراضه هذا ولو في نفسه دليل على ظهور معنى الصدق له لكنه يُعاند ويستخفّ ولا يتأمل قبل أن يسأل.

الخلاصة: الجهاد ذروة سنام الأمر كلّه، إطلاق اللسان يكبّ الناس في النار على وجوههم ومناخرهم، شرب الخمر مفتاح كل شرّ، أداء الأمانة من أسس النبوة والإيمان، فعل الكبائر اقتحام لجهنّم. وذكر النبي هذه الخمسة في نفس السياق الذي ذكر فيه الخمسة المشهورة "توحيد وصلاة وزكاة وصيام وحج". فلاحظ كيف فرّق الناس بين الخمسة الأولى والخمسة الثانية، وكيف جعلوا الإسلام مقصوراً على الخمسة الثانية دون الأولى وجعلوا في أحسن الأحوال الخمسة الأولى كالفضائل والزيادات مع خطرها وعظمها. والجامع بين الخمسة الأولى التي أعرضوا عنها أنها ليست من الشعائر الشخصية، بل لها

أبعاد سياسية واجتماعية وعالمية. ووجه آخر جامع بين تلك الخمسة المهجورة هو أن أمراء الجور الذين هم سادة القوم قد غاصوا في الخمسة كلّها ! فمنهم من ترك الجهاد الأكبر فضلًا عن الأوسط والأصغر، وكلّهم تقريباً قد أطلق لسانه وقطع ألسنة الناس عن الحق، وشرب الخمر فيهم معلوم، وضيْعوا الأمانة بكل معانيها تقريباً، وأما فعل الكبائر فحدّث ولا حرج. أفهمت !

استشهاد أخير: لو رجعنا إلى كتاب الله، لن نجد فرقاً مثلًا بين كيفية تكليفه بالصيام وبين تكليفه بغيره. فقال في الصيام "كُتب عليكم الصيام"، وقال في القصاص مثلها "كُتبَ عليكم القصاص"، وقال في الوصية مثلها "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية"، وقال في القتال مثلها "كُتب عليكم القتال". فالقصيام مثل القصاص والوصية والقتال، فكيف دخل الصيام في أركان الإسلام دون القصاص والوصية والقتال، لا حجّة. وأما الزكاة فقد قرنها بالصلاة، لكنه قرن الشورى أيضاً بالصلاة وقرن تلاوة الكتاب والذكر بالصلاة، وقرن الاستجابة للرب بالصلاة وقدّمها عليها، وأمثلة كثيرة، فكيف دخلت الصلاة في الأركان دون الشورى والتلاوة والذكر. وقس على ذلك.

...

تحدّث أحد الحداثيين من الإسلامويين على سورة القدر، وزعم أن الذي نزل فيها إنما هو بعض آيات القرءان لعلها فواتح العلق، وأن تنزّل الملائكة كان مجرّد تعبير مجازي عن احتفاءهم ببداية البعثة ولأهمية المناسبة، وأن الدعاء لا يُستجاب فيها بشكل خاص لأن الله والملائكة لا يأخذون إجازة طوال العام ثم يفتحون الأبواب في ليلة القدر خصوصاً وإنما الغاية من ذلك تحفيز الناس للعبادة فقط.."وهذا كل ما في الأمر"—على حد تعبيره.

أقول:

هذا مثال رائع على الاختزال والمادّية المفرطة في النظر إلى القرءآن، وشاهد على معنى القول في القرءآن بالرأي الباطل.

أما قوله بأن الذي نزل بعض آيات القرءآن واستفهامه عن ما هو الذي نزل بالضبط: فالذي نزل هو نور القرءان الواحد. هذا النور ليس هو نفس ألفاظ الآيات، بل هو النور الذي يتشكّل ويأخذ صورة الكلمات العربية حين ينزل إلى الأرض. فالنزول الأول كان نوراً مجرّداً، والتنزيلات التالية لذلك هي الواردة في صورة السور المتعددة والآيات الكثيرة. {إنا أنزلناه} ولم يبدأ بذكر ما هو الذي نزل لأن الذي نزل كان مشهوداً لرسول الله أثناء تلقّيه هذه السورة، فالنور المقصود بهاء {أنزلناه} كان حاضراً أثناء تلقي النبي لهذه الآية، كما أنك تضع الكنز أمام شخص ثم تقول له "سأعطيك إياه لأني أحبّك" مثلًا، فضمير الهاء من "إياه" غير مذكور بالكلمة لكنه مشهود الحقيقة والكلمة تشير إلى تلك الحقيقة. والنور الواحد للقرءآن كان بالإمكان أن يتشكّل إلى مالا نهاية، "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي"، ولو بقي النبي حيّاً ألف سنة لظلّ القرءآن يتنزّل في سور وآيات ألف سنة بإذن الله وفضله. النور واحد، وتجلياته كثيرة لامتناهية. هذا النور والاتصال به حدث في ليلة القدر، ولذلك قال "أنزلناه" بالمفرد. ولو كان المقصود نزول آيات مثل فواتح سورة العلق لقال "إنا أنزلناها في ليلة القدر".

أما قوله أن نزول الملائكة تعبير مجازي عن الاحتفاء بالمناسبة: فلا أدري هل يتصوّر الغافل أن الملائكة يزورون الأرض كما يزور هو صديقه في حفل زواجه أو تخرّجه من الجامعة ! أي سخافة هذه

في التعاطي مع حقائق القرءآن. قوله تعالى {تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر} يكشف عن سبب التنزّل، وذلك أن لكل مَلَك من الملائكة إمداد خاص للنبي، وكل واحد منهم يمثّل شعاعاً من أشعة النور القرءآني العظيم، فكأنه رسول ذلك الشعاع، وتنزل الملائكة مع القرءان لأن كل قارئ للقرءان في الحقيقة يكون في حضرة الملائكة والملائكة يأخذونه إن كان من أهل التحقيق ويعرجون معه إلى المنازل العالية. الملائكة أنوار، وهذه الأنوار تتمثّل في القوى الخيالية واللسانية، بمعنى أن حروف القرءآن العربي على الحقيقة هي تنزّل للملائكة، وأمثال وقصص وصور مضامين القرءآن ملائكة، وأما الروح فهو العقل القرءاني والمعنى الفكري الحقيقي لكل آية، والملائكة والروح يتنزّلون ليعرجوا بالعلماء إلى حضرة العرش الإلهي. ليلة القدر هي النزول، وليلة المعراج هي الصعود، ولولا ليلة القدر لما كانت ليلة المعراج. كما أن النبي ما استطاع أن يعرج إلا بحضور البراق وجبريل، كذلك ورثة النبي يعرجون بتزكية النفس وتعقّل القرءآن.

أما عن فضل هذه الليلة خصوصاً: قال تعالى {ليلة القدر خير من ألف شهر} الألف هو آخر الأعداد في النظام العربي، آحاد عشرات مئات ثم الألف، وبعد ذلك الأعداد تتركب منها إلى ما لا نهاية. فالعدد "ألف" يمثّل نهاية العدد في الرمز. ثم الزمان معدود، فما فوق الزمان الفاني هو المستوى الخالد الباقي أي هو فوق العدد. فحين تقول الآية {ليلة القدر خير من ألف شهر} فالمعنى أن ليلة القدر هي اتصال العالم الباقي بالعالم الفاني، "خير من ألف شهر" أي خير من الزمان المعدود كلّه، بالتالي هي فوق الزمان. ليلة القدر هي انفتاح الفاني على الباقي، وذلك قال بعدها "تنزّل الملائكة والروح فيها"، فإن الملائكة والروح من عالم البقاء العلوي، وليسوا من عالم الفناء السفلي. وكل فضائل هذه الليلة في الحقيقة ترجع إلى هذا المبدأ. ومن ذلك قوله قبلها {وما أدراك ما ليلة القدر} فإن الإدراك تحت العلم، الإدراك هو العلم الجزئي بالذهن الجزئي المرتبط بالبدن المادي. ولذلك لم يقل تعالى "فأدرك أنه لا إله إلا الله"، لكن قال "فاعلم أنه لا إله إلا الله". والله عليم، ولا نقول مُدرك. فالمعنى هو: ليلة القدر فوق مستوى الإدراك، وتفسيره أن الإدراك من المستوى الطبيعي الفاني، أما ليلة القدر فحقيقة موصولة بالمستوى الروحي الأبدي. وعلى هذا الأساس تأمل باقي السورة.

أما عن استجابة الدعاء واستهزائه السخيف الذي يشبه استدلالات الوهابية السفيهة: إن الله خلق الملائكة واصطفى بعضهم مثل جبريل. وخلق الأيام واصطفى منها بعضها مثل الجمعة. وخلق الناس واصطفى منهم مثل نوح. وخلق الأماكن واصطفى منها مثل الحرم. وكذلك خلق الزمان واصطفى منه ليلة القدر. وجود الاصطفاء والفضل لا يعني أن لا قيمة لبقية الأيام. فكما أن فضل الشمس على الأرض أشرف من فضل كوكب زحل، وإن كان الله خالق الشمس وزحل، كذلك فضل ليلة القدر في باب استجابة الدعاء قد يكون خير من غيرها من الليالي وإن كان الله واحد ومجيب في كل الأيام. ولو كان كل زمان في الاستجابة مثل كل زمان آخر، لما ورد في القرءان والحديث تفضيل بعض الأزمنة على غيرها في الأعمال والعبادات مثل الأشهر الحرم في الحجّ. ولكان فضل كل مكان مثل فضل كل مكان آخر، ولما قال الله لموسى "إنك بالواد المقدس طوى" ولكان كل واد وكل أرض مقدسة.

أخيراً حتى لا نطيل أكثر من ذلك: كل من يقول {هذا كل ما في الأمر} حين يتكلّم عن الحقائق القرءآنية والعلوم الإلهية، تستطيع أن تجزم بيقين وراحة ضمير أنه كالحمار يحمل أسفاراً ولم يعقل شيئاً عن الله تعالى. هذه النزعة الاختزالية والتي هي تقليد رخيص لبعض سفهاء الغربيين الذين لا يفهمون ولا يمكن أن يفهموا المواريث العرفانية الربانية، لا قيمة لها ويقينا صاحبها لا يقدّم ولا يؤخر في هذا

الباب من العلم. ولذلك انظر إلى صورة الله تعالى كيف صارت في كلام صاحب المقالة، صار الله سبحانه عنده كأنه يعمل "ماركتينغ" بالقرءآن، ويقول أي شئ فقط من أجل "تحفيز" الناس على العبادة. يعني الله تعالى يقول الأباطيل ويستعمل المجازات الكاذبة "من أجل تنشيط الناس للعبادة". واضح أن صاحبنا غارق في مستنقع الحداثة والثقافة الرأسمالية حتى جاء بنفس أساليبها وألقى بها في الحضرة القرآءنية العليّة. تعساً لقوم لا يعقلون !

...

سأل أحدهم عن هذه المقولة التي ذكرناها في كتاب الأحاديث الثانية:

{سألت الشيخ : لماذا اهتمّ المسلمون ببناء أضرحة بارزة للعلماء و الأولياء ؟

فأجاب : عملا بقوله تعالى مُخاطبا رسول الله صلى الله عليه و سلم " أفئن متّ فهم الخالدون " .

فتعجّبت و قلت : ما علاقة هذا بذاك ؟

فقال : حتى يقولون للناس " إن كان هؤلاء العظماء قد ماتوا , فلا تظنّوا أنكم ستخلدوا " .}

فقال السائل: واين المقابر ؟؟؟؟ الا تقوم مقام ذلك ؟؟؟ واين نصوص النهي عن بناء المقامات ؟؟؟

أقول: أوّلًا هدئ أعصابك، تشنّج الوهابية هذا لا قيمة له فدع عنك ذلك فإنه يسئ إلى صورتك. لم تعلّق على شئ من كل ما نشرناه حتى وجدت ذكر المقابر فقفزت وكأنك ربحت اليانصيب !

ثانياً ما ذكرناه باسم الشيخ أعلاه هو حكمة من حكم وجود الأضرحة للعلماء والأولياء، وليس كل الحكمة، هو واحدة من بين كثير من الحكم لا تتوفّر في عموم المقابر.

ثالثاً المقابر على طريقة الوهابية مثلًا ليس فيها إبراز لعالِم من جاهل، ولا لولي من شقي. سيد أهل الوراثة النبوية يتساوى في قبره مع سيد أهل الخباثة الشبه يهودية. بالتالي لا تتحقق حكمة {إن كان هؤلاء العظماء قد ماتوا} لأننا لن نعرف مَن العظيم ممن هو دون ذلك.

وأما عن "نصوص النهي عن بناء المقامات" فلا يوجد آية واحدة أو حديث واحد ينهى عن بناء شئ يميّز قبور الناس، خصوصاً إن كانوا من أهل الله والعلماء. وقد كان النبي يعرف موضع قبر أمّه، ووضع علامة تميّز بعض كبار أصحابه. ولا تنسى أننا نعرف موضع قبر النبي صلى الله عليه وسلم اليوم، ونعرف موضع شهداء أحد وغيرهم في شرق العالم الإسلامي وغربه بدون مشاكل أبداً حتى ظهرت البدعة السيئة الوهابية وصارت تنشر الشغب والكفر في أرجاء الأمّة الإسلامية. وأما النصوص الواردة التي تشير إليها فإنما تتعلّق بالجاهلية والأصنام الكفرية. وما تنزيل هذه الأحاديث التي نزلت في أهل الأوثان وتطبيقها على أهل القرءآن إلا مثال من أمثلة كثيرة تشهد بأن الوهابية من الخوارج كلاب أهل النار.

وإن شئت، هات آية واحدة من كتاب الله تمنع ذلك، ولن تجدها. بل لو حققت وبحثت ستجد في القرءان غير ذلك، وقد أفردنا هذا الأمر بمقالة خاصّة مطوّلة إن تابعت ما أكتبه لعلك تجدها إن شاء الله حين نفتح الخزانة التي كتبناها فيها.

فقال: ان كان هذا نَفَسُك فلن أكمل معك ....فلو دلقت علوم الاسلام فوق رأسك ما أخذت شيئا كالكوز مجخيا.انا تكلمت بنصوص النبي الكريم فقط ... لا وهابية ولا غيره !

فقلت: حين تكتب علامات استفهام كثيرة كأنك تريد أن تصرخ من الشاشة، فلا تستغرب من ردود فعل الناس. أما إن أردت أن تعرف ونتحاور بهدوء فقلبي أبرد من الثلج ونَفَسي أطيب من الورد. وها أنا أفتح باباً للحوار وفرصة أخرى إن شئت. / أما عن "دلق علوم الإسلام فوق رأسي"، فلا تحتاج أن تدلقها فوق

رأسي، كل ما تحتاج هو أن تذكر لي علماً من علوم الإسلام يدخل داخل رأسي، داخل عقلي وقلبي، ولا تحكم وتتسرع على حالة قلبي وتشبهه بالكوز ولا غيره. اذكر ما عندك ثم انظر جوابي ثم احكم بما شئت. أما عن نصوص النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أجبتك عنها في الفقرة الأخيرة من جوابي، فإن كنت ترى فيها مطعناً فيا أهلًا وسهلًا ومرحباً بالنقد والنقض أيضاً. اذكر آية من كتاب الله، ثم اذكر حديثاً صحيحاً واضحاً مشروحاً من حديث رسول الله الذي لا يتناقض مع كتاب الله، ثم لا تجد منّا إن شاء الله إلا التسليم والحبّ والتقدير لهدايتك لنا (على فرض أن المسألة غير محسومة بواقع سنن المسلمين سنة وشيعة وإباضية، قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً).

ثم لا تستغرب من ردّة فعلي القوية، لأن مسألة الأضرحة هذه والرفض الذي تزعمه الوهابية والسلفية بأشكالهم لها إجمالًا، قد أدّى إلى عدوان وأنهار دماء لا يحصيها إلا الله ولا زال. فهذا التشكيك الاعتباطي والتعصبي ضدّ بناء الأضرحة والمقامات وتعليم المقابر وزيارتها ليس مجرّد مسألة فكرية وفقهية لكنه صار عذراً لفتح النار على المخالفين وإهراق دم الأبرياء المعصومين فضلًا عن تدمير الأبنية المحرمة ونبش قبور الأولياء والعارفين. وأحسب أنك تعرف هذه الأمور وما هي عنك ببعيد. فإن كان عندك إضافة في المسألة فهاتها مفصّلة، ولا يكفي أن تقول "نصوص النبي الكريم". ابدأ بكتاب الله فهو الحجّة الكبرى، ثم انزل إن لم تجد الحجّة في كتاب الله إلى صحيح الحديث الواضح الدلالة لأن كتاب الله حاسم في المسألة ولم ينه عنها بل ورد قول القوم في سورة الكهف "لنتخذن عليهم مسجداً" ولم يردّ الله على قولهم وسلوكهم هذا كعادة القرءآن في حال ذكر قولًا باطلًا ومسلكاً خاطئاً. فإن كنت تعرف شيئاً لا نعرفه، فاذكره ونحن لك من الشاكرين.

قال: سأرد عليك في مسألة اية سورة الكهف فقط ... ما تفسير اهل التفسير لها فقط....

فقلت: أخبرنا أنت.

(فلما لم يجب علمت جهله أو عناده بعد اطلاعه، فأجبته فقلت: إن كنت لا تعرف، ندلّك: هذا قول الطبري رحمه الله (عن عبد الله بن عبيد بن عمير، قال عمَّى الله على الذين أعثرهم على أصحاب الكهف مكانهم، فلم يهتدوا، فقال المشركون نبني عليهم بنياناً، فإنهم أبناء آبائنا، ونعبد الله فيها، وقال المسلمون بل نحن أحقّ بهم، هم منا، نبني عليهم مسجداً نصلي فيه، ونعبد الله فيه). تأمل قوله "قال المسلمون: بل نحن أحق بهم هم منّا نبني عليهم مسجداً نصلّي فيه ونعبد الله فيه". إذن هو حفظ معالم قبورهم، وبناء مسجد عليها، "نبني عليهم"، ثم جعل هذا المسجد محلًّا للصلاة وعبادة الله فيه. واضحة إن شاء الله؟

قال: هذا كان في شرع من قبلنا ...اما في شرعنا فانت تعلم النصوص.

قلت: سبحان الله. حين وجدت الآية ليست في صالح مذهبك قلت "في شرع من قبلنا". هل هذا من الإنصاف يا أخي. ألم تقل ستردّ في آية سورة الكهف، وها قد جئتك بقول شيخ المفسّرين من السلف ورواية عن السلف، ولم يرد في الرواية ولا من الطبري أي ردّ على هذا المضمون. ولم يقولوا أن هذا "شرع من قبلنا". هذا أوّلًا. ثانياً شرع من قبلنا لا يعني أنه ليس شرع لنا، فإن من شرع من قبلنا الصيام قال تعالى "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم" وفي الزواج قال "يهديكم الله سنن الذين كانوا من قبلكم". فالمكتوب والمسنون لمن قبلنا هو أيضاً قد يكون مكتوب ومسنون لنا، حتى يرد ما يبطل ذلك ويثبت أن لنا شرع مخالف من وجه لهم. فالأصل أن شرع من قبلنا شرع لنا خصوصاً إن ورد في كتابنا، حتى يرد دليل يخرج عن هذا الأصل إلى الاستثناء. وحيث أن الأصل مع مذهبنا في

المسألة، فأنت المُكلَّف بالبيّنة على أن قضية بناء المساجد على قبور الصالحين والتعبد فيها هي من المستثناة من الأصل. الأصل معنا، فالبيّنة عليك. فهات البيّنة. ثالثاً في قضايا الشرك والتوحيد لا يوجد فرق بين شرع من قبنل وشرعنا، وأنتم تذهبون إلى أن اتخاذ المساجد على القبور والتعبد فيها يُعتَبَر من الشرك والكفر وعبادة القبور (كلمتهم الظريفة "قبوريين")، فهل كان الله يشرع لمن قبلنا عبادة القبور، حاشا لله وللمسلمين. رابعاً ليس في كتاب الله ما يبطل المعنى الذي تقرر في آية سورة الكهف. ولا في الحديث الشريف ما يبطله. خامساً وأخيراً، لا تقل لي "أنت تعلم النصوص"، ائتني بالنصّ وأنا أبيّن لك إن شاء الله حقيقته. البيّنة عليك فأنت الذي تدّعي دعوى تخالف كتاب الله وشبه الإجماع المطلق من المسلمين على ممر الزمان.

قال: لما يذكر في القران شرع ما قبلنا ثم ياتي نص ويحرمه ... فهذا نسخ.

قلت: حسناً، هات النص الذي يحرّمه. وقبل ذلك، هات دليل من القرءان والسنّة على فكرتك هذه (لما يذكر في القران شرع ما قبلنا ثم يأتي نص ويحرمه فهذا نسخ) أين هذا الأصل في الكتاب والسنّة؟

قال: الشيخان البخاري (1330) ومسلم (529)رحمة الله عليهما عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد " قالت عائشة : يحذِّر ما صنعوا . قالت: ولولا ذلك لأبرز قبره غير أنه خشي أن يتخذ مسجدا " .

في الصحيحين أيضا أن أم سلمة وأم حبيبة رضي الله عنهما ذكرتا لرسول الله صلى الله عليه وسلم كنيسة رأتاها بأرض الحبشة وما فيها من الصور فقال صلى الله عليه وسلم: " أولئك إذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجدا وصوروا فيه تلك الصور أولئك شرار الخلق عند الله.

روى مسلم عن جندب مرفوعا : « ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد ألا فلا تتخذوا القبور مساجد فإني أنهاكم عن ذلك

قلت: ليس في أي من الأحاديث الثلاثة حجّة، ولم تحسن قراءتهما.

الحديث الأول ينهى عن اتخاذ القبر مسجداً، ولم ينه عن اتخاذ مسجد على القبر. فرق شاسع بينهما. اتخاذ القبر مسجداً يعني أن تتوجّه في الصلاة والعبادة إلى القبر، ولذلك قالت عائشة {ولولا ذلك لأبرز قبره غير أنه خشي أن يُتّخذ مسجداً}. فلو كان إبراز القبر بحد ذاته منهي عنه، أو من الشرك، أو من الكفر، لما جعلت أي احتمالية لإبراز القبر، سواء خشي من اتخاذه مسجداً أم لا. فهمت؟ حين تكون ثمّة خشي من اتخاذ عين القبر مسجداً، يمنع من إبراز القبر. لكن في حال لا توجد خشية من هذا الأمر، فيجوز إبراز القبر. كما أن النبي مثلًا نهى عن زيارة القبور في أوّل الأمر لأن الناس كانوا حديثو عهد بجاهلية فكانوا لا يزورن للعظة والآخرة والدعاء بل للنياحة وما أشبه فمنعهم النبي من الزيارة. ثم لما تمكن منهم الإسلام، أجاز لهم الزيارة بل أرشدهم إليها وأمرهم بها. كذلك الأمر في إبراز القبر، عللته عائشة بالخشية من اتخاذه مسجداً. ومعلوم أن المسلمين لا في الشرق ولا في الغرب يتخذون أي قبر مسجداً، بل يتوجهون للقبلة ويصلّون الله تعالى. ولا يوجد في نص الحديث النهي عن اتخاذ مسجد على القبر، بل النهي عن اتخاذ القبر مسجد، فافهم الفرق، فإن مشكلة الكثير من أصحاب مذهبكم عدم التدقيق في قراءة النصوص.

الحديث الثاني ليس فيه ذم لهم لأنهم بنوا على الرجل الصالح مسجداً، لكن الذم وارد في تصوير الصور، كما قال النبي في حديث آخر أفرده للنهي عن تصوير الصور. ولو قال الحديث: أولئك إذا مات فيهم الرجل الصالح اتخذوا على قبره مسجداً أولئك شرار الخلق عند الله، لكان لك فيه حجّة من وجه.

أما وقد ورد "وصوروا فيه تلك الصور" فلا حجّة لك فيه. ولذلك إذا تأملت سؤال أم سلمة وأم حبيبة رضي الله عنهما ستجد أن تركيزهم لم يكن منصبّاً على بناء الكنيسة لكن على الصور التي فيها، تأمل سؤالهم جيّداً {كنيسة رأتاها بأرض الحبشة وما فيها من الصور}. فالقضية كانت الصور، وليس الكنيسة وكونها مبنية على أرض فيها قبور الصالحين.

الحديث الثالث مثل الأول، فإنه ينهى عن اتخاذ القبر مسجداً وليس عن بناء مسجد على القبر.

الحاصل: لا حجّة تبطل الآية القرءانية.

وأما قولك عن أصل النسخ، "مهيمناً عليه"، فهذا عكس ما تريده من الآية تماماً. فإن الآية تثبت هيمنة القرءان على كل كتاب سابق، ونحن لا ننازع في هذا. فأنت تحتج على شئ لم تحسن فهمه. نحن نقول أن القرءان لو ورد مؤيداً لعمل، فهذا العمل من القرءآن، بالتالي يجوز العمل به، سواء عمل به من قبلنا أو لم يعملوا به لا يهم. قبول القرءآن به يجعله من شرعنا. ولم تأت بآية تنقض حجّة أهل الكهف، كذلك لم تأت بآية تنه عن بناء المساجد على قبور الصالحين وأهل الله.

الخلاصة: لم تأت بحجّة فاصلة من كتاب الله ولا من حديث رسول الله. وبالمناسبة، البخاري ومسلم الذين استشهدت بهم لم يؤثر عنهم الاعتراض على أي مسجد مُتّخذ على قبر لواحد من علماء المسلمين. ولم يؤثر مثل ذلك عن أحد من الصحابة المقرّبين. بل ورد عكس ذلك تماماً. فتأمل.

قال أحد المُعززين لما ذهبنا إليه : {وقال الذين غلبوا على امرهم لنتخذن عليهم مسجدا} الذين غلبوا على امرهم هم الربانيين اهل الله وخاصته لأن الله هو الغالب على أمره.

قلت: استدلالك صحيح عند أهل العرفان، لكن لن يقبله أهل الطغيان، فإنهم لا يقولون بتجلّي الرحمن بالإنسان.

فقال: مازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى احبه فإن أحببته صرت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ...

فقلت: صدقت، وهذا قرب النوافل، وقرب الفرائض أعظم منه إذ التقرّب بالفرائض أعظم من التقرّب بالنوافل، فإذا كان بقرب النوافل يصير له سمعاً وبصرا، فبقرب الفرائض يصير له نفساً عيناً وذاتاً كما قال العبد الصالح "أنا الحق".

...

قال عن آية "إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس" : ي هذا الموضوع نقاش للأسف لم يحسمه العلماء. .الله تعالى أمر الملائكة ولم يأمر إبليس ؟؟ذلك أن إبليس كان عابدا لايعص الله شيئاً.. خلقه الله من نار والنار أسمى من الطينوهو الأمر الذي دفعه إلى العصيان. .يتميز عن الملائكة بأنه يأكل ويشرب ويتزوج ويموت. . وهي صفات تجمعه ببني آدم ولا تجمعه بالملائكة. .والله اعلم

فقلت: بالنسبة لمسألة "الله تعالى أمر الملائكة ولم يأمر إبليس" فالسبب الرئيسي الذي حال بين بعض الناس وبين فهم هذه المسألة-فكرياً- هو عدم استيعابهم لحقيقة مراتب الوجود. الحقيقة هي التالي: كل مرتبة وجودية أدنى تتضمّن حقيقة الموتبة الوجودية الأعلى وهي تنزيل خاصّ لها. ومعنى ذلك أن الملائكة من نور، والجنّ دون الملائكة فالجنّ من نور ونار، والبشر من نور وطين، وعلى هذا النمط بقية التفاصيل. فالجنّ فيهم خاصّية ملائكية وهي نورانيتهم وعقولهم لكن فيهم خاصّية سفلية هي الجانب الناري. وكذلك الإنسان هو جامع للعوالم كلّها ففيه الروح العرشية والنفس السماوية والمادة الأرضية، ومن كل حيثية من هذه الحيثيات يتّصل بالكائنات الموجودة في المرتبة المتعلقة بها. وبناء على ذلك نفهم معنى عروج إبليس للجنّة العلوية حتى صار مع الملائكة، ولولا وجود نور ملائكتي في ذات إبليس لما استطاع بلوغ تلك

المرتبة أصلًا. كذلك النبي عليه الصلاة والسلام لولا أن فيه حقائق العوالم وما فوقها لما استطاع أن يبلغ في المعراج حيث بلغ. "كما بدأكم تعودون". في ضوء ذلك تتضح مسألة أمر الله للملائكة وكيفية دخول إبليس فيها. لأن إبليس بعقله وتجرّده وعبادته وتسبيحه وتقديسه قد عرج وتركّز وعيه وروحه في جانبه النوراني الملائكي، وصار غافلًا ومتناسياً عن جانبه الطبيعي الناري، وبذلك صار "مع الملائكة" لأنه منهم من هذه الحيثية. فلما صار منهم، وقال تعالى للملائكة "اسجدوا لآدم" كان إبليس داخلًا في هذا الخطاب. لكن لّما بدأ إبليس بالاعتراض بناء على معايير طبيعية، "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين"، ردّه الله إلى أصله السفلي الطبيعي الذي جادل منه وبه والتفت إليه وقيّم الحق بناء عليه. كما أن آدم لما فضّل الأكل من الشجرة-وهي رمز على الطبيعة- على الالتزام بأمر الله ولا يكون هذا الالتزام إلا بالجانب النوراني الملائكي العقلي في الإنسان، أهبطه الله من الجنّة العلوية إلى الطبيعة السفلية "ثم رددناه أسفل سافلين". وأما بالنسبة لتفسير سبب اختلاف بعض أهل العلم في هذه المسألة، فذلك راجع إلى نظرة سياسية اجتماعية وليس إلى الحقيقة العرفانية. لماذا؟ لأن القوم في ذلك الزمان قد انحدر بعضهم إلى فكرة الطبقية السياسية الاجتماعية، على الطريقة الهندوسية والفارسية (طبقة العلماء منفصلة عن طبقة الأمراء، وطبقة الأمراء منفصلة عن التجار والصناع، وطبقة التجار والصناع الأحرار منفصلة عن طبقة العبيد والخدم والسوقة). ومن أجل تبرير هذه الفكرة الطبقية على المستوى السياسي الاجتماعي فلابد من وضعها في ضمن رؤية كونية أيضاً تُعطى للناس كعقيدة وتستبطن ما يريدون تثبيته. كيف فعلوا ذلك؟ بأن جعلوا كل طبقة في العالَم والوجود منفصلة تمام الإنفصال عن الطبقات الأخرى. فالجنّ طبقة منفصلة ومتميّزة من كل وجه عن الملائكة، والملائكة طبقة منفصلة كل الانفصال عن الإنسان، وهكذا الإنسان منفصل عن الحيوان، والحيوان عن الجماد، وقس على ذلك. ألى لم يعودوا يرون الترابط والتداخل والامتدادات الجوهرية والكيفية بين الموجودات، فهذه تستطيع أن تقول "ديمقراطية كونية" إن صح التعبير. وأحسب أن هذا العامل السياسي، ضمن عوامل أخرى لعل من أبرزها طمس البصيرة أحياناً أو الجهل البسيط أحياناً أخرى، حال بينهم وبين فهم المسألة على الحقيقة. والحمد لله.

...

بعد شرحي إحدى المسائل قلت "هذا المعنى استفدناه من الشيخ الأكبر". فقال لي أحد المحبّين: رضي الله عنك وعن الشيخ الاكبر.

أقول: هذه الكلمة أحبّ إليّ من الدنيا وما فيها. وإن كنت لا أحبّ نقل أي مدح لي كما تقدّم، لكن لم أقاوم جمال هذه الدعوة وعظمتها في قلبي، فأردت أن أخلّدها هنا. وإن كانت لي ملحوظة عليها واختيار في ترتيب ألفاظها لقلت "رضي الله عن الشيخ الأكبر ثم عنك".

أما عن كيفية إجابتي للذي قال لي تلك الكلمة فهي هذه: دعوتك هذه أحبّ إليّ من الدنيا وما فيها. وإن كان لي تدخّل في صياغتها، لقلت "رضي الله عن الشيخ الأكبر ثم عنك". لكن أسعدك الله كما أسعدتني برؤية اسمي يقترن باسم ذلك العظيم الذي العظماء يغرقون في قطرة من بحره.

...

(حَمَدانية)

كان قضيباً له انثناءُ . وكان بدراً له ضياءُ

وكان يحكي الهلال وجهاً . والناس في حبّه سواءُ

فزاده ربّه عِذاراً . تمّ به الحسن والبهاءُ

كذلك الله في كل وقتٍ . يزيد في الخلق ما يشاءُ

أقول: القصيدة تتحدّث عن الإنسان الكامل.

مدحه من ثلاث جهات، بدأ بذكر كل واحدة بكلمة "كان"، والثلاثة على الترتيب من الأشرف فالأقل شرفاً أي من الأعلى للأسفل.

والدليل أنه يمدح شيئاً من جهات مختلفة هو قوله في الشطر الثاني من البيت الأول {وكان بدراً} ثم قال بعدها {وكان يحكي الهلال وجهاً}. فلو كان يقصد نفس شئ، فكيف يمدحه بأنه كان بدراً، أي عينه هو البدر وهو القمر التام، ثم بعدها يمدحه بما هو أقلّ من العينية وأقل من البدرية، أقلّ من العينية لأنه قال {كان يحكي} وحكاية الشئ أقلّ من كينونتة عين الشئ، الحكاية فيها انفصال بين الشيئين من وجه وفيها تشبّه شئ بشئ أعلى منه، وأقلّ من البدرية لأنه قال {يحكي الهلال} والهلال أقلّ من البدر في الكمال لأن الهلال أوّل درجات نورانية القمر لكن البدر هو آخرها وخاتم مقاماتها.

مفتاح آخر لأسرار القصيدة هو قوله {والناس في حبّه سواء}. ولو كان يمدح أي مخلوق بالمعنى العادي، لما أمكن صيرورة الناس كلّها {في حبّه سواء}. ولو كان يقصد امرأة معينة، كما هي القراءة الشائعة لهذه الأبيات بين أهل الغفلة والكفر بحقيقة الشعر، لما أمكن مهما كان جمالها وحسنها الطبيعي أن يكون الناس في حبّها سواء، إذ البعض يحبّ البيضاء والبعض يكره البيضاء، البعض يحب الممشوقة والبعض يحب السمينة. لا يوجد شئ طبيعي ويحبّه الكل، يستحيل، كائناً ما كان. ثم شاهد آخر من ظاهر النصّ أن الضمائر ذكورية وليست أنثوية، {في حبّه} وليس: في حبّها. {زاده ربّه} وليس: زادها ربّها. {تم به} وليس: تم بها. هذا وإن لم يكن شاهداً قاطعاً في كل قصيدة، لكن بالنظر لما سبق من شواهد يصير هذا الظاهر قرينة مُعتبرة.

تأويل القصيدة:

الشرف الأكبر، السرّ المحيط بالثبات والتغيّر. قال {كان قضيباً له انثناءُ}/ القضيب يدلّ على الثبات، إذ له الاستقامة. {له انثناء} وهو الانطواء والتثني ويشير إلى التغيّر. وكذلك سرّ الإنسان الكامل محيط بحضرتي الثبات والتغيّر، فهو محور العالَم الذي يُقابل بالثابت منه وجه الحق، ويُقابل بالمتغيّر منه وجه الخلق. فسرّه قضيب من حيث الكينونة، وله انثناء من حيث الصيرورة.

الشرف الأوسط، العقل الروحي. قال {وكان بدراً له ضياء}. البدر هو القمر التام، وقال الله عن القمر "والقمر نوراً"، فلماذا قال {بدراً له ضياء} والله يقول أن الشمس لها الضياء "الشمس ضياء"، ولم يقل: بدرا له نور؟ الجواب: لأنه نور البدر من ضياء الشمس. فالبدر حين يظهر مستقلاًّ عن الشمس يُقال عن شعاع "نور"، لكن حين يظهر كمجلى لضياء الشمس، وهو خليفة الشمس، حينها يصير {بدراً له ضياء} كالنبي حين يظهر بالقرءان، فالنبي هو البدر والقرءان من شمس الروح العظيم العرشي. لكن الأحاديث النبوية التي هي كلام النبي وهو كان من نفث روح القدس فهو من نور النبي. والمقصود هنا أن الإنسان الكامل له عقل تام الاستفادة من شمس الروح. والعقل هنا هو العقل الكلّي والأعلى.

الشرف الأصغر، الذهن المستنير. قال {وكان يحكي الهلال وجهاً}. والذهن دون العقل، قال النبي في الدعاء "بسم الله على عقلي وذهني". الذهن هو العقل الجزئي، هو المرتبط بالدماغ، هو المقترن بالبدن والأقرب لمستواه. ولذلك كان شرفه في أن {يحكي الهلال}، أي يتشبّه بالعقل الكلي، لكن قال عن العقل الروحي "هلال" وليس بدراً، لأن الذهن لا يستطيع إلا أن يحكي الهلال، قدرته لا تتجاوز هلالية

العقل الكلي. فالذهن المستفيد من القرءآن وأهل القرءان ويحكي عقولهم هو الأحسن والأشرف من بين الأذهان، وإن كان قاصراً بالنسبة للعقل الكلي لكن له شرف بهذا القدر.

بناء على هذه الكمالات الثلاثة، السرّية والعقلية والذهنية، نستطيع أن نفهم كيف أن {الناس في حبّه سواء}. لأن الناس على طبقات ثلاث كما قال النبي صلى الله عليه وسلم، وهم العلماء والمتعلّمين والهمج. فالعلماء يحبّون أهل السرّ، والمتعلّمين يحبّون أهل العقل، والهمج يحبّون أهل الذهن. والحبّ هنا يدل على المناسبة والاستفادة. ألا ترى أن الذهين من الناس حين ينير الناس بحكايته للعقل، يفيدهم في أمور دنياهم وينفعهم في شؤونهم المادّية، كالصناعات والزراعات والآلات وحمايتهم من عدوّهم الطبيعي والحيواني والبشري، والطب وما أشبه مما ينتفعون به ويجهلون طريقه. وأما حبّ العلماء والمتعلّمين فظاهر.

وجه آخر في تأويل ال "كان" انات الثلاثة، أن القضيب أرضي، والبدر سماوي، والوجه الذي يحكي الهلال هو البرزخ الوسطي لأنه من حيث كونه وجهاً فهو أرضي ومن حيث كونه يحكي الهلال فهو يحكي شيئاً سماوياً، وحكايته هي عمليته الجامعة بين الأرض والسماء.

أما قوله {فزاده ربّه عذاراً} العذار هو الحياء وهو الخدّ. الحياء هو البُعد النفسي، الخدّ هو الموضع الأبرز في الوجه الذي يظهر به شعور الحياء. فكلمة عذار تجمع بين معنى في الصدور وموضعه في الظهور. {زاده ربّه عذاراً تم به الحسن والبهاء} لأن حسن وبهاء الشرف الأكبر والأوسط والأصغر، قد تكون في الإنسان بكل علمه وحكمته وفكره العظيم، لكن يكون في خصلتين تفسدان ذلك: الأوّلى إفشاء الأسرار العالية لغير أهلها، وعلاجه الحياء والحياء إخفاء عكس التهتك الذي هو كشف الأشياء. الثانية العجب والتكبّر، فيكون الحياء الظاهر على خدّه، أي الظاهر في سلوكه، يتم به حسنه وبهاؤه، لماذا؟ لأنه يدلّ على أن كمالاته من ربّه وتجليات النور الإلهي فيه، ولو كانت من نفسه لما استطاع إلا التكبّر، فهذا يدلّ على اصطفاء الله له وإسباغه نعمه عليه، وهذا شرف فوق كل شرف.

أما قوله {كذلك الله كل وقت يزيد في الخلق ما يشاء} فمن قول النبي "رب زدني علماً" بالمعنى المطلق للعلم الذي يشمل العلم الذاتي الأحدي والعلم الكوني الكلّي والعلم الجزئي الطبيعي. والتكامل لا حدّ له لأن الكامل عزّ وجل لا حد له. {كل وقت} أي الآن، والآن هو النقطة الجامعة بين الأزل والأبد. ففي كل وقت له زيادة من الله، والله هو الاسم الجامع لكل الأسماء الحسنى، فمن هذا الاسم الجامع تأتيه الزيادة في القرب والعلم والحب ما بقي. وهذا هو الإنسان الكامل.

...

الغرب يؤمن بالتعددية فقط في نوعين من الأمور: شئ يصبّ في مصلحتهم المادّية، أو شئ ليست له عندهم أية أهمّية.

أما ما سوى ذلك، فهم يؤمنون بالواحدة الأحدية المتعصّبة المقيتة الدموية الجهنّمية.

مثال النوع الأول: التعددية في البضائع المستهلكة، والتعددية الدينية "المخصية".

مثال النوع الآخر: المذهب السياسي، المذهب الاقتصادي، النظام العسكري، المنهج العلمي.

...

قال: أنت تدعو للحرية المطلقة للكلام، ومعلوم أن هذه الحرية غير موجودة عن أحد من الأمم والأقوام.
قلت: عمل الأقوام ليس حجّة علينا. فهل تقبل أنت أن أحتجّ عليك بشئ يعمله أو لا يعمله الأقوام، لن تقبل. ثم إن الأقوام كلّها تؤمن بالحرية المطلقة لها ولأصحاب السلطة فيها لكنها تمنع هذه الحرية عن غيرها، فالأقوام في الحقيقة تأخذ بالحرية المطلقة للكلام لكنّها لا تأخذ بالإنصاف والعدل وإعطاء الغير ما تعطيه لنفسك من حق، فالاحتجاج بالأقوام هو احتجاج بالظلم والظلام، وهذه ليست حجّة عندنا.
فقال: لكني أحتج بما تفعله الأقوام لأنه حق وخير، والناس لا تجمع على باطل وشرّ، كما أنهم اتفقوا على تجريم القتل كذلك اتفقوا على تقييد حرية التعبير.
قلت: أوّلًا نحن ننازع في كون تقييد التعبير بالقوانين حق وخير أم لا، هذا محلّ النزاع، فأنت تصادر على المطلوب إثباته حين تفترض أنه حق وخير. ثانياً حتى لو قلنا بأن تقييد الكلام من الحق والخير، وأنا أقول بهذا من وجه، لكن هل الدعوة إلى تقييده بالقوانين أم بالوعظ والدعوة المعقولة الإرادية هو الطريق إلى ذلك التقييد، هنا نختلف، فحتى لو فرضنا أن التقييد خير فإن التقييد بالقوانين لم يثبت أنه خير بل الثابت عندنا بكل الأدلة أنه عين الشرّ ويؤدي إلى عكس غرضه. ثالثاً عصمة الناس من الخطأ هو أصل اختلقته أنت قبل قليل، ولم يقل به أحد من الناس، ومما اتفقت على القول به تقريباً شتى أصناف الناس هو أنهم يعتبرون قومهم على حق وخير وبقية الأقوام همج وبرابرة، فأنت لن تحتمل الأخذ بهذا الأصل فلا تقل به وأنت لا تعرف لوازمه وما سيترتب عليه. رابعاً الأقوام لم تتفق على تجريم القتل، بدليل ممارسة كل الأقوال للقتل، فالحكام في الداخل يقتلون من يخرج عليهم، والأمّة ككل تحارب الأمم الأخرى إن رأت في ذلك مصلحة لها سواء كانت مصلحة جوهرية أم كمالية في نظرهم كسرقة الموارد الطبيعية واستعباد الشعوب وتحويل بلادهم لأسواق لبضائعها وترويج عملتها وما شابه مما قامت به الأقوام القادرة في الماضي ولا تزال تقوم به في الحاضر. فحتى المثال الذي ضربته لا يصحّ.

قال آخر: كيف تفتي في مسألة حرية الكلام وكأنه مجتهد في الشريعة الإسلامية وأنت لست من المجتهدين فيها.
قلت: أقلّ ما أردّ به عليك أني مجتهد مسألة. يوجد مجتهد مطلق ومجتهد مذهب ومجتهد مسألة، وأنا أعلم المسلمين بهذه المسألة، ولن تستطيع أن تأتي بكتاب واحد قديم أو حديث ينظر في هذه المسألة بنفس الإحاطة والتدقيق الذي فتحه الله عليّ، وإن استطعت فأت به ولن تجده فإني بحثت عنه قبلك ولم أجده. ثم أنتم تقبلون بأقوال الفقهاء في مسائل، ولو نظرنا إلى كيفية احتجاجهم عليها ومدى تعمّقهم في بحثها والمجادلة عنها لن يبلغ معشار ما أقمته أنا بفضل الله على مسألة حرية الكلام، فكما قبلت بأقوال هؤلاء وتحقيقه دون تحقيقي فاقبل بقولي ولا أقلّ أن تقبل به في عرض الأقوال الأخرى من حيث أهليّته العامّة للانضمام للأقوال في المسألة.

قال ثالث: لماذا تكثر من الاهتمام بمسألة حرية الكلام، أليس في الحياة مسائل أهمّ منها؟
قلت: على فرض وجود مسائل أهمّ منها، فوجود الأهمّ لا يعني عدم الالتفاف إلى الأقلّ أهمّية. وأما سبب تركيزي عليها فلأنها باب كل ما سواها، إذ كل إصلاح يبدأ بالفكر والفكر يظهر بالكلام أو يُفرَض بالسلاح، والكلام أسلم من السلاح، فكل إصلاح مُسالم وعميق وجذري يبدأ بالكلام، وما كان كذلك كان أولى بالرعاية من غيره ولا أقلّ لابد من وجود طائفة من أهل العلم والفكر تهتمّ به وتفرّغ أوقاتاً عزيزة له. ثم إني لا أهتمّ فقط بهذه المسألة، وكل من ينظر في كتبي وكلامي يعلم ذلك بالضرورة.

...
قال: هل إرادة الله حادثة أم قديمة؟ (وذكر خلاف المعتزلة والأشاعرة والخلاف في كل مذهب).
قلت: الخلاف واقع بسبب عدم تحقيق القول في مسألتين: الأولى الفرق بين الجوهر والصور. الأخرى الفرق بين التكوين والخلق. وجواب كل ذلك في قوله تعالى {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون}.

١- {إذا} ليست مثل: إن. "إن" قد يقع ما تتعلق به وقد لا يقع، ولذلك تجدها في كتاب الله عادة مقترنة بالمحتملات والممكنات، فيقول مثلًا "إن أردتم استبدال زوج" ويقول "إن خفتم ألا تعدوا" ومعلوم أن الاستبدال والخوف ليسا من الواجبات التحقق. أما "إذا" فإنها ترد في ما سيقع حتماً عادة، مثل "إذا الشمس كوّرت" و "إذا جاء نصر الله والفتح".
بناء على ذلك، حين تقول الآية {إنما أمره "إذا" أراد شيئاً} فهي لا تقول: إن أراد شيئاً. حتى يُقال بأن الإرادة حادثة بعد أن لم تكن. {إذا أراد} يعني أنه دائم الإرادة. "إن أراد" تعني أنه حادث الإرادة.

٢- جواهر الموجودات محصورة، لكن صورها غير محصورة. ولذلك حين ذكر الإرادة المقدّسة ربطها بأكثر الكلمات تجريداً وهي {شيئاً} ولم يقل: خلقاً أو برءاً أو صورة أو تركيباً أو أي كلمة أخرى. الفرق بين الجوهر والصور هو التالي: جوهر الأبدان كلّها واحد، لكن صورها مختلفة. جوهرها هو موجود له طول وعرض وعمق وكثافة مثلًا، لكن صورة بدن الفيل ليست مثل صورة بدن الذبابة، بالرغم من أن جوهر البدنية فيهم واحد. كذلك الأمر في النفوس، جوهرها واحد وصورها مختلفة. وكذلك الأمر في الأرواح.
وبذلك نفهم معنى أن لله تعالى إرادة قديمة، وأن العالَم في حقيقته قديم، لأن الله لم يزل يريد كون الأشياء، سواء كانت الأشياء من العالم الأعلى الروحي أو الأوسط النفسي أو الأسفل البدني. لكن صور هذه العوالم تختلف حسب النشآت والدورات واعتبارات تجليات الأسماء الإلهية وأمور أخرى لسنا بصددها. {إذا أراد شيئاً} تعني أنه لم يزل يريد شيئاً، لكن هذا الشئ من حيث جوهره ثابت ومن حيث صوره متبدّل متغيّر "يوم تبدّل الأرض غير الأرض" لاحظ أن جوهر الأرضية ثابت، لكن صورتها ستتغيّر.

٣-التكوين لحظي، الخلق تدريجي. قال تعالى {يقول له كن فيكون}. لكن قال في أخرى {خلق السموات والأرض في ستّة أيّام}. والذين لا يعقلون الفرق بين التكوين والخلق لابد أن تتناقض عندهم هاتين الآيتين. إذ كيف يكون الخلق مرّة "كن فيكون" ومرّة "في ستة أيام". الحق أنه يوجد فرق بين المستويين. مستوى التكوين ومستوى الخلق. التكوين فوق الخلق وسابق عليه. التكوين قديم، الخلق حادث. التكوين أزلي، الخلق زمني. التكوين للجواهر، الخلق للصور. وهذا يحسم الخلاف بين مسألة "هل العالَم قديم أم حادث" والحق أنه قديم من جهة وحادث من جهة أخرى.

النتيجة: إرادة الله قديمة وحادثة من جهتين. قديمة من حيث أنها تُكوّن جوهر المعلومات الإلهية، وجوهر المعلومات الإلهية محدود معدود إذ ما ثمّ إلا جوهر لطيف (العقل) وآخر برزخي (النفس) وثالث كثيف (البدن)، أو بلسان القرءان: العرش والسماء والأرض، على اعتبار. لكن صور هذه العوالم الثلاثة لانهاية لها. إرادة الله القديمة تتعلّق بتكوين جواهر العوالم الثلاثة، وإرادته الحادثة تتعلّق بخلق صور العوالم

الثلاثة. الله هو الجامع بين الأضداد، والذي ينفي أي حقيقة واقعة عن ذات الله فهو كافر أي محجوب عن معرفة الله حق المعرفة. "هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم".

فقال: قلنا في تعريف الإرادة: إنها أمر الله الكوني والتكويني، وأمر الله نافذ حتمًا، وليس خاضعًا لاحتمال النفاذ من عدمه، سواء كان نفوذه على الفور (كن) أم على التدريج (خلق)، لذاك ناسب استخدام المقام بأداة (إذا) الشرطية. أما باقي تعليق حضرتك فمجرد كلام مرسل. تحياتي.
قلت: أوّلًا لا يوجد في كلامك السابق ربط بين أداة (إذا) وبين فكرة النفاذ الحتمي، والتقسيم الذي ذكرته في جوابك عليّ هو شئ أخذته أنت من جوابي. الموجود في كلامك السابق هو أن أداة (إذا) تدلّ على أن الإرادة حادثة لا قديمة، فقط، وأنا قد رددت على هذه النقطة بأن (إذا) تدلّ على أن الإرادة قديمة لا حادثة. فقولك الجديد (لذاك ناسب استخدام المقام بأداة (إذا) الشرطية) هو شئ جديد جئت به الآن.

ثانياً وصفك لكلامي بأنه (كلام مرسل)، ما معناه؟ هل معناه أني لم أذكر أي دليل، فهذا غير صحيح، لأن في كلامي من الاستدلال أكثر مما في كلامك، فضلًا عن أن المقام لا يحتمل التفصيل الذي تحتمله "المطوّلات"، والمفترض أن يستعمل القارئ عقله ويفهم الإشارة ويبحث عن الدليل بنفسه إن لم يتم النصّ عليه بتفصيل.

ثالثاً قولك في تعريف الإرادة (إنها أمر الله الكوني والتكويني) هو بحد ذاته كلام "مرسل". لا يوجد أي دليل على هذا التعريف في كلامك. الإرادة-تحليلياً-قبل الأمر وقبل التكوين، بدليل قوله تعالى {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون}، فهنا إرادة، ثم الأمر، ثم القول، ثم التكوين. إن نظرنا تحليلياً، توجد ثلاث حلقات متوالية ثم يحدث التكوين. وبين الإرادة وبين التكوين يوجد الأمر والقول. ثم ما معنى التفريق بين "الكوني" و "التكويني" في تعريفك؟ لا يوجد بيان له في إجابتك. ثم إرادة الله لا تقتصر على الأمر "التكويني" بل قد تتعلّق أيضاً بالأمر "التشريعي" بدليل قوله تعالى "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" الوارد عقب بعض التشريعات النازلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فاختزال إرادة الله في جانبها التكويني أمر غير مبرر.

رابعاً قولك عن أمر الله {إنه نافذ حتماً وليس خاضعاً لاحتمال النفاذ من عدمه} أيضاً فيه نظر. لأن أمر الله له أكثر من مدلول. فبعض أمر الله ينفذ فوراً، "كن فيكون". وبعض أمر الله ينفذ لكن بعد فترة من عدم ظهوره مثل "أتى أمر الله فلا تستعجلوه" وَ مثل قوله في قصة يوسف "والله غالب على أمره" مما يدل على أن الأمر لم يكن ظاهراً بعد وبعد أحداث وظروف يبدأ بالظهور، وبعض أمر الله لا ينفذ البتّة مثل الأوامر التشريعية التي يردّها عصيان الناس مثل "وعصى ءادم ربّه". الحاصل أن تعريفك لأمر الله مختزل وقاصر ومُرسَل.

خامساً تفسيرك لأداة (إذا) اعتماداً على ما ذكرته أنا من تفصيل بين "إن" وبين "إذا"، تفسير غير صحيح. فأنا قلت وبرهنت على أن "إذا" لا ترد إلا على شئ واقع. فحين قال تعالى {إذا أراد شيئاً} فالمعنى أن هذه الإرادة واقعة دائماً، ولا يمكن أن تحدث بعد عدم. لكن أنت فهمت من هذا أن الإرادة حادثة بعد عدم، ولو كان كما تقول لكانت الآية: إن أراد شيئاً. أما تفسيرك ل"إذا" في هذا المقام بأن المقصود بها هو أن إرادته نافذة حتماً، فلا يصحّ. الآية لا تتحدث في هذه اللفظة عن النفاذ من عدمه، لكن النفاذ دلّ عليه قوله "كن فيكون". الخلاصة: (إذا) قبل "أراد" تدلّ على أن الإرادة دائمة الوجود. وليس حيث ذهبت. فدقق.

سادساً يغفل الكثير عن أن قوله تعالى "كن فيكون" يدلّ على أن فاعل التكوين ليست الله لكن الموجودات. فالآية لم تقل: كن فأُكوّنه. لكن قالت: كن فيكون. كما تقول أنت لصاحبك: قُم. فإن قام صاحبك، تستطيع أن تقول: صاحبي يطيعني في كل شئ أقول له قُم فيقوم. هنا فعل القيام لصاحبك وليس بقولك. قولك أمره بالقيام، لكن هو الذي قام. وهذه الحقيقة هي السبب الذي من أجله سمّى الله كل من في السموات والأرض بأنهم من "المسلمين"، فقال تعالى {وله أسلم من في السموات والأرض}. أسلموا وليس استسلموا. لماذا؟ لأنهم أطاعوا إرادة الله حين قال لهم "كن". وبناء على ذلك: لا يصح من كل وجه وصف إرادة الله بأنها "نافذة حتماً" بالمعنى التلقائي "الأوتوماتيكي" وكأن الموجودات لا إرادة لها ولا فعل. بل الذي تبيّنه آية "كن فيكون" هو أن فاعل التكوين هو المكوّنات بعد سماعها لأمر الله وعقلها له. فالنفاذ غير حتمي بالمعنى الذي ذهبت إليه، لكن بمعنى إرادة الموجودات القابلة والمُسلمة لأمر الله. فتأمل.

...

قال: الملحدون والفلاسفة الماديون لم يكفروا بالإله الحقيقي الأحد الصمد المطلق، فهم لم يعلموا شيئًا يُعتدّ به عنه ليكفروا به، وإنما كفروا بما لدى الناس من تصورات صبيانية عنه! وهم رفضوا التصور الظالم الجائر الذي يجعله منحازا إلى فئة من الناس على حساب الآخرين، كما رفضوا التصور البدائي الذي يجعله كإنسان ضخم هائل يتصرف كسلطان شرقي.

أقول:

أ-إن كان "لم يعلموا شيئاً يُعتدّ به عنه"، فكيف علموا أنه لا يُعقَل أن يكون فعلًا ظالماً جائراً منحازاً إلى فئة من الناس أو كسلطان شرقي؟ نفي شئ عن شئ يستلزم بالضرورة وجود علم بالشئ المنفي عنه ذلك الشئ. فإن قالوا: نظرنا في الطبيعة التي خلقها-حسب الفرض-ذلك الإله المطلق فعرفنا أنه يستحيل أن يكون منحازاً لفئة على فئة. نردّ عليه: بل أنت جئت بفكرتك عن عدم الانحياز هذه من ثقافتك الديمقراطية الحداثية وأخذتها على العمياني ثم رحت ترسم إلهك بها مثل ما فعل-حسب قولك-أولئك الذين رسموه حسب هواهم الصبياني والشرقي. فأنت تفعل مثل ما فعلوا، لكن بلون آخر وشكل آخر.

ب-كون الإله الحقيقي له الإطلاق التام الحقيقي، فهذا يعني بالضرورة أن كل عقيدة عنه هي عقيدة صحيحة، من وجه. إذ المطلق الحق هو الذي لا يتقيّد بأي قيد، حتى قيد عدم التقيد لا يتقيّد به، إذ لو تقيّد بقيد عدم التقيّد لكان مقيّداً بعين ذلك القيد (واضحة؟). فمن عرف الإله الحقيقي المطلق، عرف أن كل العقائد عنه صادقة. نعم، دعوى انحصار العقيدة الصحيحة عنه في عقيدة فلان دون عقيدة علان، هذه الدعوى باطلة، وهذه ليست دعوى عن الإله المطلق لكنها دعوى عن طبيعة المقولة الفكرية واختلاف الناس وهذه نحن لا ندّعي أنها مطلقة وحقيقية مقدسة عن القيود. وعلى ذلك، القول بالإله المطلق ثم نفي صحة أي عقيدة عنه، هو بحد ذاته كفر بإطلاقية الإله المتعالي المتجلي لا إله إلا هو ولا موجود إلا هو.

ج-أما بالنسبة للانحياز إلى فئة وتفضيل بين الناس على بعض، فهذا الأمر ولو من وجه ظاهر في الطبيعة ذاتها. فإن كنت سترى من معيار معين، فستجد بالضرورة أن بعض الناس أفضل من بعض في ذلك المعيار. مثلًا معيار الحياة، وابدأ إن شئت من بداية رحلة الحياة الطبيعية في الحيوان المنوي، فإنه من بين مئات الملايين من الحيوانات المنوية إنما يبقى واحد منها ويدخل الرحم ويلقح البويضة بينما الباقي كلّه يهلك أثناء المحاولة، وهذا نوع من الانحياز لهذا الحيوان الناجي وتفضيله على البقية الهالكة.

مثال آخر معيار القوّة. بعض الناس أقوى من بعض، سواء من حيث القوة البدنية أو الذهنية، وهذا معلوم بالمشاهدة، وحتى ذلك الملحد يرى أنه أقوى في الذهن والقدرة الفكرية من غيره من المؤمنين "الصبيانيين والشرقيين"، فكأنه يرى أن الإله انحاز له وأعطاه قدرات ذهنية وأخلاقية أعلى من غيره، وهذا عين ما يلوم غيره على ادعائه فتأمل. وقس على ذلك بقية المعايير. فمن زعم أن الانحياز والتفضيل بين الموجودات أمر غير حاصل، فهو مناقض لنفسه، ولا أقلّ يناقض نفسه من حيث دعواه بأنه أفضل من غيره لكونه عرف حقيقة عدم الانحياز والمفاضلة بينما غرق بقية المساكين الجهلة في العنصرية والعصبية والمفاضلة بأشكالها المتنوعة ! وهذا كما ترى.

الخلاصة: الملحد غبي بكل أشكله وألوانه، ولا تبرير ذكي لإلحاده.

...

قال(نقلًا عن شخص يسكن في بلاد الوهابية) : ليس بالضرورة أن يقتنع الناس بأفكار موحدة فهذا مستحيل إنما المطلوب أن تفهمني وأفهمك أن تفهم لماذا أقول بهذا القول ولماذا أنت تقول بخلافه فقط.

قلت: وهل يجب أن نتوحّد ونؤمن بالفكرة الموحدة التي تقول (إنما المطلوب أن تفهمني وأفهمك أن تفهم لماذا أقول بهذا القول ولماذا أنت تقول بخلافه فقط) ؟! هذه دعوى تنقض نفسها بنفسها. الحق أنه من الممكن أن يقتنع الناس بأفكار موحدة، لكن بعض الناس-مثل صاحب المقولة-لأنه يعيش في بلاد لا تسمح له بالاختلاف، فإنه يحاول تبرير وجود الاختلاف في الأفكار وكأنه حقيقة مطلقة وجودية طبيعية لا مناص منها. أي إنه يجعل دعواه السياسية لابسة حُلّة الدعوى العلمية. ومثل هذا الصنف من الناس، تقريباً دائماً، إذا صارت بيدهم السلطة السياسية، سيقمعون مخالفيهم بنفس الدعاوى "العلمية" الوهمية.

...

قال: الله ليس أستاذ رياضيات كي يحاسبك كم أجبت صح و كم أجبت غلط! الله يعرف هل وصلك دينه هو ليس دين البشر ليس الدين الذي حرفته السلطات و الفقهاء..الله بصير بالعباد و يعرف ظروف كل شخص.

قلت: نقض بآخر كلامه أوّله. لأن نهاية كلامه أن الله تعالى "أستاذ رياضيات" سيحاسب الناس على "دينه هو" إذا وصلهم فعلًا.

...

الفكر الغربي يبدأ من النتيجة ثم يبحث عن المقدّمات اللازمة، حتى لو اضطرّ إلى ارتكاب ألف مغالطة في صنع المقدّمات اللازمة. ولذلك يعتقد أتباع ذلك الفكر أن كل الناس وكل الأمم وكل الملل كانت تعمل بنفس الطريقة وتفكر بنفس المنهجية.

مثلًا: العالَم الحداثي يريد أهل السلطة فيه كسب الأرباح النقدية. هذه غايتهم. الآن يبدأون في التفكير. فيقولون مثلًا: لنكسب الأرباح النقدية نحتاج إلى بيع المنتجات الاقتصادية. لبيع المنتجات نحتاج إلى شعوب مستهلكة. لجعل الشعوب مستهلكة نحتاج إلى محو الأسباب التي تحول بينها وبين ثقافة الاستهلاك. ما هي هذه الأسباب؟ منها أسباب دينية، فإذن يجب نسف الدين. منها أسباب سياسية، فإذن يجب نسف تلك السياسة. منها أسباب نفسانية، فإذن يجب تسخير الإعلام وكل ما بأيدينا لتغيير تلك الأسباب. وعلى هذا النمط لا يهمّهم أي شئ سوى تلك الغاية، ولا يفهمون أي شئ سواها، وحتى لو

ارتكبوا ألف مغالطة وألف تناقض وألف سخافة، كل هذا لا يهمّ، المهم تحقيق الغاية وكل ما يلزم من أجل تحقيقها.
مثل هؤلاء حين ينظرون في مقولات أي إنسان ودين ومذهب وطائفة فإنهم لا يفكّرون إلا أن هؤلاء يفكّرون مثلهم. مثلًا: حين ينظرون إلى دعوة محمد بن عبد الله القرشي للتوحيد في القرن السادس الميلادي. كل ما يسألونه هو "ما هي الفائدة المادية لمحمد من هذه الدعوة؟" ثم يبدأون بالتفكير وحتى لو اضطروا إلى التحريف والإعراض عن الحقائق وارتكاب أي مغالطة لإثبات أن كل البشر يفكّرون مثلهم (لعله من أجل نزع الشعور بالذنب من قلوبهم—فهم من بني الإنسان في نهاية المطاف). فيقولون مثلًا: محمد يريد شهوات الطبيعة مثله مثل أي إنسان آخر (يقصدون أنفسهم طبعاً). لتحصيل هذه الشهوات يحتاج إلى سلطة. لتحصيل السلطة بين العرب لا يستطيع الاعتماد على قبيلته لأن كل قبيلة تفخر بنفسها، ولا يستطيع الاعتماد على شخصيته لأن كل عربي يعتزّ بنفسه. ولا يستطيع الاعتماد على المال لأنه لا مال له، ولا يستطيع الاعتماد على العسكر لأنه يريد إنشاء عسكر لا يملكه الآن، محمد فكّر في كل هذا أثناء خلواته في غار حراء ولعله أيضاً قبل ذلك، ولعله ذهب إلى غار حراء لإنشاء سمعة لنفسه بأنه يأتيه شئ من فوق الطبيعة ومن فوق البشر، إذ توصّل محمد أن الطريقة الوحيد هي بادعاء شئ إلهي لنفسه، لكنه لم يستطع الاعتماد على وحي صنم من الأصنام لأن الأصنام كثيرة، فلابد أن يدعي أن ما جاءه جاءه من لدن كائن فوق هذه الأصنام والآلهة الكثيرة وهو الإله الواحد. بالتالي، يكون قول محمد "لا إله إلا الله" إنما هي عبارة تسويقية لشرفه الشخصي وسلطته الخاصة التي يريد بها أكل الدنيا. فمحمد لم يؤمن بالتوحيد، لكنه أراد من الناس توحيده هو، لأن لا إله إلا الله تعني أن محمد رسول الله، وحيث لا إله غير الله فإذن لا يمكن لغير محمد أن يعبّر عن أمر الله، بالنتيجة السلطة المشروعة الوحيدة هي سلطته هو، وهو المطلوب. أقول: أظنّ أنهم يفكّرون بشئ من هذا القبيل، والتفكير الذي يبدأ من النتيجة ثم يبحث عن المقدّمات سيضطر إلى قبول مثل هذه الأفكار وكأنها عين الحقيقة، لأنها أوصلته-حسب توهمه-إلى الغاية التي يشتهيها هو ويظنّ أن كل الناس تشتهي نفس الشئ. ولن يلتفت مثلًا إلى أن محمد حتى بعد أن صار في المدينة كان يجوع ويتعب ويجتهد أكثر من أي شخص آخر، وأن بنته كانت تعمل بنفسها ولم يعطها حتى خادماً وقد كان يملك ذلك حتى لا يؤثرها على غيرها من المسلمين بغير حق، وأن بيته-وهو باق إلى اليوم-لم يكن بأكبر من أصغر غرفة في بيت أصغر ملك من ملوك العرب بل وتجارهم، ولا لأن ذلك التفكير المختزل والمغالطات كان بإمكان أي شخص أن يدّعيها، لو كانت بهذه السهولة التي يتصوّرها لما كان ثمة فرق بين محمد وبين أي شخص آخر. إلى آخره. كل ذلك لن يبالي به، كل ما يهمه هو ما توهم أنه أصاب به كبد الحقيقة وفسّر الغاية التي هي الشهوة بما استطاع الحصول عليه من فكرة ولو كانت خيالًا سخيفاً إن قارنّاه بالواقع والحقيقة والقرائن القويّة.
ما يحدث في هذا الزمان ليس مؤامرة شيطانية لكنه نتائج ضرورية يحتاج إليها التجار العالميين الذين يريدون كسب الأرباح النقدية. هؤلاء لا يوظّفون الكتّاب والإعلام والسياسة من أجل جعل الناس مستهلكين ماديين لأنهم يكرهون الناس مثلًا أو يريدون منهم دخول النار أو ما أشبه. الموضوع أسهل من هذا بكثير، وأكثر براءة. هؤلاء يجلسون ويسألون سؤالًا واحداً: كيف يمكن أن نكسب المزيد من النقود؟ بعد ذلك كل شئ نسبي. كل ما يوصلهم إلى هذه المكاسب هو حق وخير وحسن، وكل ما يفصلهم عن تلك المكاسب هو باطل وشر وقبيح. مذهبهم كلّه قائم على هذه القاعدة الوحيدة الجامعة. ولو كانت أرباحهم في تأييد القرءآن لأسلموا كلّهم غداً. ولو كانت أرباحهم في الإلحاد بالله بعد رؤية جبريل

سبعين مرّة في يوم واحد، لألحدوا أو ألحد معظمهم في لحظة واحدة ولردّوا على جبريل بمقولة "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً".
فإذن لا تنظر إلى الناس نظرة غير منصفة، الناس لا يفعلون الشرّ إلا من أجل الخير ولو كان خيراً متوهّماً سيندمون عليه أشدّ الندم عاجلًا أم آجلًا. فإن أردت أن تنسف كل تلك "المؤامرات" فليس بيدك إلا هذه الطرق: إما إلغاء وجود النقود والأرباح، وإما بالتصدي لكل فكرة يتم طرحها من قبل أصحاب المذهب النقدي من التجار، وإما بإعداد السلاح لمحاربتهم كلّما أرادوا فرض أنفسهم بالحرب. فطرق المقاومة ثلاث: إلغاء النظام النقدي أو الردّ الفكري أو الإعداد العسكري. مع العلم أن الردّ الفكري وحده عادة لن يكفي، وإلغاء النظام النقدي لن يحصل بدون قوة عسكرية، فلا يبقى إلا الحلّ العسكري سواء تم استعماله فعلياً أو تم تخويفهم به إرهابياً وسلمياً. وحيث أن الناس ليست على استعداد لاستعمال الحل العسكري لهذا الغرض، بل عادة ما يريد الناس تحوير النظام ليكونوا هم المنتفعين بالأرباح، فالنتيجة أن النظام النقدي باق في الأمد المنظور لنا وفي ظلّ الظروف الحالية والشروط الواقعة.

...

الأمم القوية ولو كانت ذات نزعة أخروية تعتبر الطعام رمز التعلق بالأمور الدنيوية وليس الجماع لأنها قوية وحيوية وعليّة. مثل ذلك المسلممون.
الأمم الضعيفة ولو كانت ذات نزعة دينية تعتبر الجماع رمز الأمور الدنيوية لكنها تزدرد الطعام بكل اتساع وبكل شهية لأنها ساقطة ومستعبدة وخالية عن حقيقة الروحانية. مثل ذذلك اليهود.
الجماع شاهد عزّ الأعزّاء وتسلية الجياع.

...

الكتابة قد تكون خطّية وقد تكون شجرية.
الكتابة الخطّية هي حين تتسلسل الكلمات في نسق واحد وباتصال في فكرة واحدة.
الكتابة الشجرية هي أن تجد السطر الواحد فيه فكرة ثم قبل إتمام هذه الفكرة وهو يشرح بعض حيثياتها يفرّع الفروع ويضع الاحتمالات ثم يتمّ الفكرة بكلمة تأتي بعد كلمات من بداية إنشائها.
النثر والسجع العربي يغلب عليه الكتابة الخطّية، الشعر العربي يغلب عليه الكتابة الشجرية أو التي فيها تقديم وتأخير وتغيير لمواضع الكلمات حسب التسلسل الأيسر الطبيعي لها. فالشعر يُعلّم العقل على تفريق المدلولات وتجميعها بقوّة وبيسر، أي لا يجعل العقل أسيراً لتسلسل الكلمات من حيث صورتها لكنه يجعل العقل يتعامل مع الكلمات كمدلولات واقعية ولا يهمّ كيفية الدلالة عليها باللغة.
الكتابة بالانجليزية خصوصاً القديمة منها يغلب عليها الكتابة الشجرية، وعند الكثير منّهم مبالغة في هذا الباب، وكأنهم لا يكتبون الكلمة حتى تتسارع الأفكار إليهم وتضرب لهم الأمثال والاحتمالات فيضطرون إلى تدوينها قبل إتمام الفكرة الأولى. لكن من فوائدة الكتابة الشجرية أنها تجعلك تتصوّر الفكرة الأصلية بوضوح وتنفي الاحتمالات غير المقصودة للكاتب.
الكتابة الخطّية تنفع للمبتدئين وفي المقامات التي لا تحتمل التعقيد والتصعيب والتركيب كالخطب الجماهيرية العادية مثلًا. الكتابة الشجرية تحتاج إلى تحليل وتفكيك، وإعادة تركيب الجملة ببساطة واتحاد ووصل بين أوّلها وآخرها، ثم بعد ذلك تنظر في الفروع والأغصان التي تخللت الفكرة الكلية.
مثال على الكتابة الخطّية: الرحمن علّم القرءآن خلق الإنسان علّمه البيان.
مثال على الكتابة الشجرية (من العلم والمقدس لحسين نصر): لكن، مع ذلك، العقل الإنساني الذي، بالرغم من الهبوط وكل ما نتج عنه حواجز وعقبات في النفس البشرية التي تمنع العقل من العمل بكل

قوّته في أكثر الحالات، يبقى التجلي الإلهي المحوري لهذا النور الإلهي. أقول: الفكرة الأصلية هنا هي (العقل الإنسان الذي يبقى التجلي الإلهي المحوري). لكن لاحظ بعد كلمة "الذي" وكلمة "يبقى"، توجد حكاية أخرى تشير إلى أكثر من قضية منها قضية وجودية وكونية ونفسية وعلاقات سببية وإشارات ضمنية. فبدلًا من أن يقول: العقل هو مركز التجليات الإلهية النورانية، ثم يقول: وهو كذلك بالرغم من الهبوط وما نتج عنه من عقبات. فتكون الأولى فكرة كاملة خطّية، والثانية تالية لها، فالأولى تدل على حقيقة والثانية تدل على حقيقة أخرى متصلة بها، لكن كل واحدة واضحة في حد ذاتها. تجد أن الفكرتين تتداخلا وقد يضيع طرف الفكرة الثاني بعد الإمساك بالطرف الأول.

من أحسن الكتّاب إن لم يكن أحسن الكتّاب بالانجليزية الذي وجدتهم ممن يكتب كتابة خطّية وعميقة في آن واحد هو غور فيدال، فإن عقله وفصاحته وبساطته وعمقه فد بلغا حدّاً عظيماً لم أشهده من قبل في أصحاب الانجليزية.

على الإنسان أن يتقن الكتابة والقراءة الخطّية والشجرية، ولا يوجد حق وباطل في هذا الباب. والجمع بين الأضداد والمختلفات هو شأن أولي الألباب.

...

قال: كيف أجد اليقين في قصص القرءان وأنا لم أشهدها؟

قلت: الغاية منها ليست شهودها على المستوى الطبيعي السفلي، لكن الغاية هي شهودها على مستوى الخيال السماوي. لأن النور تنزّل في صورة قرءان، أي قصص وأمثال، ثم القرءان تنزّل في هيئة اللسان العربي. والغاية هي التعقل، أي العروج من اللسان إلى الخيال إلى الروح المجرّد والمعنى العقلي الكلي. وحيث أنك تستطيع أن تقرأ القصة القرءانية، وتتخيّل الصور الواردة فيها، كما أنك تقرأ "أنزل من السماء ماء" فتتخيل ذلك حتى لو لم تكن تشهد في هذه اللحظة نزول الماء من السماء على المستوى الطبيعي، أن تقرأ "كمثل الحمار يحمل أسفارا" وتشهد بخيالك ذلك ولو لم تر في حياتك حماراً يحمل أسفاراً لكنك رأيت حماراً يحمل خضروات مثلًا. كذلك في قصص القرءآن العبرة ليست الدوران في المستوى الطبيعي حتى يُقال أن الغاية هي مشاهدتها طبيعياً، الغاية هي الصعود من الطبيعي إلى الخيالي إلى العقلي حتى تبلغ الحضرة الإلهية. قراءة القرءان ليست عملياً أفقيّاً لكنه عمل عمودي. وكما أنك في رؤيا وأحلام المنام ترى أشياء وصور وعلاقات لم تشهدها في عالمك الطبيعي من قبل، كذلك تستطيع أن تتخيّل في يقظتك قصص القرءان وإن لم تر في حياتك من قبل انقلاب العصا حيّة أو شق البحر. الغاية من القصص القرءاني هي العقل وليس الطبيعة. إن كانت قصص القرءان مجرّد تاريخ، فالتاريخ يبطل، والقرءآن "لا يأتيه الباطل". القرءآن حق من حق، ولا يعقل العقل إلا الحق، إذ العقل لا يرتبط بالعدم والباطل. فمن البديهي أنك لن تجد يقيناً ولا قوّة من قصة أو كلمة لا تشهد حقيقتها.

قال: لكن أليس من الواجب الإيمان بهذه القصص؟

قلت: لا يوجد شئ اسمه إيمان أعمى، لأن العمى ليس إيماناً. فإما أن تشهد وإما أن تجهل، فإن شهدت عقلت، وإن لم تشهد جهلت، والجهل ليس إيماناً ولا فضل له عند الله ولا وزن له يوم يكون الوزن هو الحق. "إلا من شهد بالحق وهم يعلمون".

قال: فماذا أعمل؟

قلت: تخيّلها ثم عليك بتأويلها لتعقلها، وبعد أن تعقلها إن كانت علماً فاحمد الله وانشرها وإن كانت عملاً فاستعن بالله واعمل بها.

...

قال: وما أرسلنا من قبلك من رسول الا جعلنا لهم ازواجا و ذرية ..... هل لي بسؤال ... الم يكن عيسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام رسول كريم فكيف وهو لم يتزوج ولم تكن له ذرية ...افيدونا جزاكم الله خيرا.

قلت: أين في القرءآن أن عيسى لم يتزوّج ولم تكن له ذرّية؟ إن قلت: القرءان لم يذكر أن له زوج وذرية. أقول: القرءآن لم يذكر زوج وذرية كل رسول بالضرورة، لكن القاعدة العامّة التي ذكرتها آية "ما أرسلنا من قبلك" تدلّ على وجودهما لكل رسول. جواب آخر وهو ما يقوله جمهور العلماء: سيكون لعيسى زوج وذرية حين يرجع إلى الدنيا في آخر الزمان ويستشهدون بنفس هذه الآية. لكنّي أفضّل الجواب الأوّل. الفكرة من آية "إلا جعلنا لهم أزواجاً وذريّة" هي أن الرسل لا يحتقرون البدن، ولا يرون الشرف في العزوبة وكأن الزوج والذرية شرّ على طريقة المتطرّفين من الرهبان، والرسل ليسوا ملائكة بلا أبدان حقيقية، ثم وجود أسرة للرسل يدلّ على أن حياتهم "طبيعية" بمعنى أن الرسالة ليست منصباً من قبيل منصب بابا الكاثوليك يجب على صاحبه الانقطاع له عن الدنيا (ولا حتى باباهم يفعل ذلك حقيقة) بهمومها ومشاغلها، بل الرسل في صلب الحياة الطبيعية في عين الوقت الذي أرواحهم فيه معلّقة بالمحلّ الأعلى.

...

النور لا يغلب الظلمة بأن يفنيها لكن بأن يحيط بها ويعلو عليها مع إبقاء ذاتها. فالظلمة كامنة في عمق النور كالسمكة الكامنة في عين البحر. الغرفة تكون مظلمة، فتدخل بالشمعة، وإذا بها مضيئة، أين ذهبت الظلمة؟ ذهاب الظلمة هنا ليس كدفع حيوان لحيوان آخر من موضع خاص، كأن تجلس الغزالة في موضع فيأتي الأسد ويدفعها عنه ويحلّ محلّها أو كأن يأكلها الأسد فيفنيها. كلّا. الظلمة باقية بدليل أنك لو أطفأت الشمعة تجد الظلمة عينها حاضرة. الظلمة باقية مع دخول النور وبقائه. الظلمة لا تتغيّر في حقيقتها. العالَم لا يحتاج إلى فعل خاص ليحصل على الظلمة، لكنه يحتاج إلى فعل خاص ليحصل على النور. أصل هذا العالَم الظلمة، والنور طارئ عليه. ولأن النور عَرَض، فإنه لا يقوم إلا على الظلمة ويبقى جوهر الظلمة فيه.

وعلى ذلك، نور السلام وأهل السلام لا يفني ظلمة الحرب وأهل الحرب. الحرب كامنة في كل سلام. وإنما يغلب أهل السلام حين يُدركوا جوهر الحرب في نفوسهم، ويجدوا معناه في ذواتهم، ويفهموا حقيقته بعقولهم، حينها يعرفون الحرب وأهلها فيتمكّنون من الإحاطة بها وتخليص الدنيا من ظهورها.

كذلك، نور أهل الحكمة لا يفني ظلمة أهل الجهالة، لكن أهل الحكمة يعرفون النور الكامن في كل الأقوال الجاهلة ويستفيدون الحقيقة من باطن كلمات أهل الضلالة.

كما أن الظلمة كامنة في عمق النور، كذلك العبد كائن في عين الله. "وهو بكل شئ عليم". بين "هو" و بين "عليم" يكمن "كل شئ". والرابط بين "كل شئ" و بين "هو" وَ "عليم" هو سرّ حرف الباء من قوله "بكل شئ". الباء تربط الوجود الكلّي للشئ بالهوية والعالمية الإلهية، وفقر الباء ومحدودية الشئ أي الظلمة مستكنّة في ذات الحق تعالى.

الفصل بين إله النور وإله الظلام دليل على جهل تلك الأقوام. إنما قالوا بالفصل لأسباب سياسية لا لمكاشفات عرفانية ولا تحقيقات عقلية. بل ولا حتى المشاهدة الطبيعية وما قام عليها من قياسات فكرية.

ويبقى السؤال: أيّهما خرج مِن الآخر، هل خرج النور من الظلمة أم الظلمة من النور؟ والحق أن النور والظلمة مظاهر لحق واحد. لأننا نرى الظلمة بلا نور، لكننا نرى النور يخرج في الظلمة، فلا يمكن

نسبة أحدهما للآخر. فالنور هو الظلمة أثناء الاستكنان، والظلمة هي النور أثناء الاستجنان. هذا على المستوى الطبيعي. أما بالنظر إلى علاقة الطبيعة السفلية بالعوالم العلوية، فإن الأصل في الطبيعة الظلمة كما أن الأصل في العلوية النور، ولذلك نور الطبيعة من العالَم الأعلى، وظلمة العالَم الأعلى من الطبيعة. فلما أظهر إبليس الظلمة وهو في العالَم الأعلى قال الله له "اخرج منها". لكن حين أظهر إبليس النورانية أثناء كونه في عالَم الطبيعة رفعه وجعله من الملائكة في الخطاب فقال "إذ قلنا للملائكة" وإبليس لنورانيته منهم. نور الطبيعة حضور الملائكة. ومن هنا الاهتمام بالنَّيِّران والنيران، منذ أقدم الأزمان. لأن النَّيِّران نور السماء، والنيران نور الأرض. و"الله نور السموات والأرض".

...

قال: أليس كل حديث نبوي له أصل في القرءان؟

قلت: بلى.

قال: فأين مصدر حديث فرحة الله بتوبة عبده وكأنها مثل فرحة العبد برؤية ناقته التي أضلّها في الصحراء وعليها زاده، من أين جاء تمثيل العبد وتوبته بالناقة والزاد عليها؟

قلت: من سورة الشمس. فإن السورة محورها شرح حقيقة النفس، وفي المثل الأنفسي الذي ضربه الله للنفس في تلك السورة وهي قصة صالح والناقة، قال صالح "ناقة الله وسقياها" وهو مثال النفس وتزكيتها. وحيث أن الناقة مثل النفس، ومن عادة العرب حمل الزادة على الناقة والسفر بها ومن تجربة النبي يعرف قيمة إضلال الناقة ثم رؤيتها وفرحة العبد برؤيتها بعد فقدانها أخذ معنى فرحة الله بتوبتة عبده لأن التوبة هي العودة بعد المفارقة، والعبد خليفة الله ويصح ضرب المثل به لقوله تعالى حين ضرب مثلًا له "ضرب الله مثلا..رجل سلم لرجل" فكان مثلًا على التوحيد. فالحديث يستمدّ من أكثر من آية قرءآنية، ومشاهده وعناصره قائمة على أكثر من حقيقة قرءآنية معتبرة، وتم نسج الكلّ في قصّة واحدة، ومن أجل النسج يضلّ البعض عن الأصل القرءآني للمثل المضروب في الحديث النبوي الشريف.

...

مجلسٌ ليس فيه اشتغال بالعقلِ،

ولا تدارس لما ورثناه بالنقلِ،

شرّ وثقل وملل وتعذيب،

وكأنه من خبثه غرقٌ في الوحلِ.

...

إن خيَّر الله أولي الألباب،

ولو لم يكن عليهم حساب،

لفضَّلوا قطعاً في كل مرّةٍ،

خلوة كتاب على جهل أصحاب.

...

قالت: أخي كيف ليس للدين رجال متخصصين ماذا تقصد ؟

قلت: المعنى مشروح في نفس المقالة. "التخصص" يعني وجود ناس يعرفون الشئ وناس لا يعرفونه. وبما أن المفترض أن يكون كل الناس يعرفون الدين، ولا يجوز قبول شئ بغير علم "لا تقف ما ليس لك به علم"، ولا يجوز اتباع أحد لمجرّد أنه سيّد وكبير، ولا يغني أحد عن أحد شيئاً يوم القيامة "وكلّهم ءاتيه يوم القيامة فرداً"، والتعقل فرض على الجميع والذي لا يتعقّل حقائق الدين هو من الأنجاس في القرءآن

"ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون"، وكل ذلك وأكثر منه مما هو ثابت قطعاً في كتاب الله وصحيح الحديث القائم عليه، فالنتيجة هي أنه لا يوجد شئ اسمه "فلان متخصص وفلان مجرد بهيمة تابع" في دين الله الحق. قال النبي "لا كنيسة في الإسلام"، والكنيسة هنا لا تعني المباني، لكن تعني التنظيم الكنسي، بابا وقساوسة ورهبان وما أشبه من تنظيمات هرمية تجعل بعض الناس "رجال الدين" وبعضهم "عوام". لابد أن يكون الكل من أهل العلم وطلبه. قال النبي "الناس اثنان عالم ومتعلم وسائر الناس همج". فالمسلمون إما عالم وإما متعلّم، ولا يكون المسلم من الهمج الذين صورتهم صورة إنسان وقلبهم قلب حيوان كما قال سيدنا علي عليه السلام في شرح هذا الحديث النبوي. ثم أقول: هذا لا يعني أنه لا يوجد أناس أعلم من أناس بشؤون الدين، هذا غير صحيح، فالله يقول بوجود درجات "يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" وقال عن التوراة "يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار". الفكرة أن الكل في طريق التعلم، والكل يأخذ بدليل وعن بيّنة "على بصيرة أنا ومن اتبعني". النتيجة: الكل لابد أن يكون متعلّما ودائماً ولا يقبل إلا على بصيرة وبيّنة في شؤون الدين والعلم. لكن توجد درجات طبيعية وتلقائية وليست مصطنعة بين العلماء وأهل العلم والكل يستفيد من الكل والكل في طريق الترقّي العلمي ما دام حيّاً.

قالت: بل هناك متخصصون في الدين منهم العالم المذكور في الحديث

وإلا ما معنى هذا إمام في الفقه وهذا إمام في أصول الدين وهذا إمام في الحديث

ويجوز الصلاة والصيام والحج بدون معرفة الأدلة التفصيلة الموجبة لكل شريعة من هذه الشرائع مثلا

وربنا يقبل هذه العبادات من العامي بدون أن يعرف العامي دليلها

تفاوت الناس في العلم يجعل أعلاهم عالما متخصصا وأدناهم عامي

ولم يطلب الله طلب العلم على يد المشايخ من كل العباد ما داموا قد تحققوا بما يصح به إعتقادهم وعباداتهم وسلوكهم أما ما زاد عن ذلك فهو فرض كفاية وليس فرض عين.

قلت: أنا شرحت ما يجب أن يكون عليه الواقع. أنت ذكرتي الواقع الحالي. نعم، فعلًا من بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بدأ انحراف عن النهج المفروض تدريجياً وبلغ حدّه أيام الدولة الأموية حين تم الفصل كلّياً بين الأمراء والعلماء، وتم الفصل بين العلماء والعوام. وبدأوا بوضع أفكار تشبه الأفكار التي أسست الكنيسة والأمّة الهندوسية، ومن تلك الأفكار ما ذكرتيه حضرتك. وأهم فكرة هي أن العلم منه "فرض عين" ومنه "فرض كفاية". والأفكار تتسلسل بعد ذلك من هذه الفكرة. وتم ضرب الآيات القرءانية والأحاديث النبوية الصحيحة بعرض الجدار وتم التغافل عنها أو تحريفها حتى تناسب الكنيسة الإسلاموية الجديدة والطبقية الهندو-إسلاموية الحديثة. أنا أعرف ما ذكرتيه تماماً، هو الواقع وليس ما يجب أن يقع. هذا أوّلًا.

ثانياً التخصص إن كان المقصود به التعمق ووجود عالِم وأعلم فهذا واقع وأنا ذكرته في إجابتي. وإن كان المقصود به مثل التخصص في حرفة من الحِرَف، فهذا نجّار وليس سبّاكاً، وهذا سبّاك وليس خيّاطاً، والثالث خيّاط وليس طبيباً، وتم نقل هذا المعنى إلى العلوم الدينية بالأخصّ، فهذا فقيه وليس متكلّماً، وهذا متكلّم وليس متصوّفاً، بمعنى أنه ليس له علاقة بالعلم بتلك العلوم من قريب أو من بعيد وهو أجنبي عنها تماماً يأخذ من أهلها "على العمياني"، فهذا المعنى هو الذي نرفضه ونقول ببطلانه وأنه لا يصحّ في الدين. والسبب بسيط: فلنفرض أن زيد "فقيه" بمعنى أنه متخصص كالنجار في صنعته. حسناً، ممن سيأخذ زيد عقائده الدينية؟ هو متخصص في الفقه وليس متخصصاً في العقائد، والآن

ممن سيأخذ العقائد؟ توجد بين علماء العقائد مذاهب كثيرة. فإن قلنا أن زيد سيأخذ أي مذهب "على العمياني"، فهذا يجعله في طريقته هذه وثنياً جاهلياً لا يفرق عمّن أخذه عقائده بعبادة اللات والعزّى "على العمياني". وإن قلنا أن زيد سيأخذ المذهب الذي نشأ عليه وصدف أن يكون تربّى عليه، فهذا أيضاً يجعله كالجاهليين الذين قالوا "إنا وجدنا ءاباءنا على أمّة وإنا على آثارهم مهتدون". وإن قلنا أن زيد سيأخذ المذهب الذي يرتاح له، فالراحة مسألة نفسانية وليست عقلية علمية، والعقائد لا تؤخذ من النفسيات واتباع الهوى لكن باتباع البرهان والبيّنة والتفكر والمكاشفة كما قال تعالى. وإن قلنا أن زيد سيأخذ المذهب الذي ينظر في أدلّته ويتبيّن له أنه الأرجح والأقوى أو الحق، فهذا عين الاجتهاد و"التخصص" وأن ينظر لنفسه. بالتالي زيد الفقيه إما أن يكون مجتهداً في العقائد أو يكون جاهلياً جاهلًا تابعاً لهواه، ولا يوجد احتمال ثالث. ومثل ذلك يُقال في كل علم من العلوم الكبرى في الدين. فلا يجوز وضع قاعدة تجيز الاتباع الأعمى، لكن قد نضع قاعدة تجيز للمضطر مبدئياً أن يأخذ من يتّفق أن يجده من علماء المسلمين حوله بشرط أن يكون قد نوى وعزم على البحث بنفسه عن الأدلة الصحيحة والقوية في كل مسألة يتبعها، فإن الله قال "ولا تقف ما ليس له به علم" وهذا أصل مطلق.

قالت: لست أقصد بكلامي واقعنا الفاسد أبدا ولم يكلف الله الكل بالتعمق في الدين فيجوز إختيار إمام في الفقه وتقليده في العبادات والمعاملات والبيوع وغيرها من أبواب الفقه

التخصص ليس معناه أن العالم أجنبي عن باقي العلوم ألبتة بل له قدم فيها راسخ لكنه تعمق أكثر في الفقه فهو يقرئ ويشرح الفقه أم عقيدته فهو عالم بها مريد لها بالدليل

وإلا بالله ما معنى تخصيصهم فلان بالفقيه وفلان بالمحدث هذا التخصيص لا معنى له إن كان كل العلماء عالم بكل العلوم بنفس العمق.

وبالنسبة للعامي ذهب كثير من العلماء إلي أن المقلد في العقائد إن وافق أعتقاده الذي هو بالتقليد إذا وافق الحق كان ناجيا وذهب البعض لتكفيره فالمسألة خلافية في أمر الإعتقاد

والتقليد في الفقه جائز طبعا في كل زمان وليس زماننا فقط غير الجائز ألا يحقق العامي ما تصح به عبادته من شروط وأسباب وغيرها أما دليل تلك الشروط والأسباب فالله تعالى لم يكلف به العامي وكذا ما يصحح به إعتقاده.

فالتخصص ليس كالحرفة التي يكون صاحبها أجنبيا عن بتقي الحرف ولكن هناك تخصص ولا شك

قلت: إذن انتهيتي في بعض المسائل إلى حيث انتهيتُ أنا: جعلتي التخصص مجرّد "تعمّق" وهذا أمر سليم لم أعترض عليه ولا يعترض عليه عاقل. وأما أقوالك عن "العامّي" فلم تنتهي بها بعد إلى الحق والوضوح: لأنك أوّلًا ذكرتي الاختلاف ولم تفصلي فيه، مع أنك لو تأملتي الاختلاف المذكور ستجدي أنه من المستحيل أن يكون من الاختلافات الجائز وجودها في الدين أو من المتوقع أن يتركها الله تعالى بلا بيان شافي، إذ رأي يقول بأن المقلد يهلك ورأي آخر يقول بأن المقلد ينجو ! أيعقل أن يسمح الله تعالى بوجود مثل هذا الاختلاف في دينه. ثم في العقائد جعلتي الأمر أشبه بالقمار: فإن حالف الحظّ العامّي وكان تقليده "مصيباً للحق" صار ناجياً، وإلا هلك. طريق نبينا طريق أنوار وليس طريق قمار. ولو تأملت القرءآن ستجدي أن "الإصابة" لا تعني فقط تطابق مضمون العقيدة مع الواقع، لكن في علم المعتقد بهذه الصحة، لأنه إن لم يعلم ذلك كان في ريب وفي شك حتى لو كانت عقيدته مطابقة للواقع، ومعلوم ما ورد في وصف الذي في ريب وفي شك وفي ظن من أمر دينه (كلّه هلاك في هلاك). أما قولك عن العامّي وباب العبادات والمعاملات، فنعود بالسؤال إلى النقطة الأساسية: على أي أساس سيقلّد العامّي

المذهب أ دون المذهب ب ؟ إن قلنا بأنه نظر في الأدلة، لم يعد عامّياً. وإن قلنا بأنه لم ينظر في الأدلة وأخذ بالهوى، فهذا ليس ديناً لكنه هوى. وإن قلنا بأنه أخذ بما يصدف أن يكون عليه أهله وأهل بلده، فحينها لا يختلف هذا العامّي "المسلم" عن أي عامّي مجوسي أو يهودي أو نصراني أخذ عن أهله ما هم عليه، وبالإضافة لذلك نكون رجعنا إلى القمار والتخمين وخبط العشواء وحطب الليل. أما قولك أن الله لم يكلّف العامّي النظر في الأدلة في أمر الشريعة، فهذه دعوى لا بيّنة عليها وكل البيّنات الموجودة على خلافها. وأقصى ما استدلّ به الذين يزعمون أن الإسلام فيه عوام هو قولهم "لو كلّفنا كل إنسان بطلب العلم والاجتهاد لانقطعت الأشغال في البلد وتعطّلت المعايش"، وهذه الحجّة باطلة جوهراً وعرضاً، لأنهم يزعمون أن الإنسان يحتاج إلى التفرّغ المطلق عن كل حرفة وصنعة وكسب معاش ليكون من طلبة العلم، وأبسط ما يُرّد به على ذلك أن المهاجرين كانوا يشتغلون بالصفق في الأسواق، والأنصار كانوا يشتغلون في بساتينهم، ومع ذلك هؤلاء هم "الصحابة" الذين هم مَن هم في أمر العلم والإيمان والفقه. الحق أنه على المسلم أن ينظّم حياته بين طلب المعيشة وطلب المعرفة، وطلب العلم فريضة مطلقة على كل مسلم ومسلمة، ولم يرد عليها أي قيد من أي نوع وإنما وضع أرباب نظرية الكنيسة الإسلاموية القيود على تلك الآيات والأحاديث المطلقة. الأمر يحتمل المزيد من التفصيل وقد وضعنا فيه المقالات والكتب، لكن هذه خلاصة لعلّها تنير درب المسألة.

قالت: سيدي الخلاف الذي ذكرته في حكم المقلد موجود في كتب العلماء وليس كلامي وقد درسته في شرح أم البراهين لمولانا الشيخ السنوسي

والمقلد هو الذي يتلقى العقائد دون دليل عليها

قال الشيخ السنوسي في شرحه

" وإلي وجوب المعرفة وعدم الإكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كالشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وحكاه ابن القصار عن مالك أيضا"

ثم فصل وقال رحمه الله

"ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة فقال بعضهم المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها الفكر الصحيح وقال بعضهم المقلد مؤمن ولا يعصي إلا إذا كان فيه أهلية لفهم النظر وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا وقد أنكره بعضهم "

ثم بعد أسطر قال رحمه الله

" وذهب غير الجمهور إلي أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان بل وليس بواجب أصلا وإنما هو من شروط الكمال فقط وقد إختار هذا القول العارف الولي ابن أبي جمرة والإمام القشيري والقاضي أبو الوليد ابن رشد و الإمام أبو حامد الغزالي "

ثم رجح الشيخ السنوسي فقال

" والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد في كونه شرطا في صحة الإيمان أو لا والراجح أنه شرط في صحته "

إه

فالمسألة خلافية وفي الطرفين أعلام

قد يميل كل منا ألي رأي عالم يستريح له عقلا وقلبا له لكن ليس من الأدب معهم الترجيح أن الحق هو كذا فقط وذلك لأننا لسنا في علمهم ولم نبلغ مرتبة المجتهدين كما بلغوها

ومما لا شك فيه أن مرتبة التقليد دنية
لكن أن نحرمها فهذا خطر مادام هؤلاء الأئمة الذين نتغذى علة كتبهم اختلفوا

وعلى كل حال الذي أوجب النظر قال بوجوب معرفة العقيدة الواحدة بدليل واحد يورث التصديق ولم يوجب معرفة كل دليل إذ معرفة كل دليل شأن المتبحر الذي أسميه متخصص وشيخ وعالم
أما العامي الذي عرف العقائد بدليل على كل عقيدة فلا يقال له عالم بالمعنى الذي يراد إذا أطلقنا عالم على حجة الإسلام مثلا أو إمام الحرمين

ويلزم على كلامكم سيدي أن كل مسلم عليه أن يدرس مذاهب الفقه كلها بأدلتها ثم يختار مذهب ولا أظن هذا تحقق في أي فترة من فترات التاريخ الإسلامي حيث يكون كل العامة دارسون لمذاهب الفقه كلها بأدلتها ثم يميل كل منهم لمذهب بعد ذلك
هذا ليس في وسع معظم طلاب العلم فضلا عن العامي الذي لا يطلب العلم أصلا.

بدليل أن البلاد التي كان الأعلام فيها شافعية ترى العامة شافعية كمصر والبلاد التي اشتهر فيها المالكية كان العوام متعبدون لله على مذهب الإمام مالك كبلاد المغرب العربي مثلا
فلو أن الأمر يسير كما تقول من دراسة العامة لكل المذاهب ثم يختار كل فرد فرد مذهبه الخاص لما وجدنا هذا الحال.

وكان الصحابة علمهم يكمل بعضه بعضا وليس كل منهم عالما و بارعا في كل مجالات الدين وإلا لم سمي مثلا ابن عباس رضي الله عنهما بحبر الأمة مثلا دون باقي الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين
وكان على عصر النبي صلى الله عليه وسلم مسلمون معاصرون لهصلى الله عليه وسلم وليسوا كالصحابة في العلم والقيام بأمر الدين ولم يرفض دينهم لذلك

وكون التبحر في العلم كما ينبغي يحتاج في الغالب تفرغا من الشواغل بل ومن كثير من مباحات الدنيا فهذا تكلم العلماء عنه كثيرا.

فتصور أن المسلمون جميعا مطلوب منهم طلب العلم على الدوام طيلة الحياة أمر لم يتحقق في التاريخ ولم يأمر به الشارع
قال أحد الصحابة للرسول صلى الله عليه وسلم : يا رسول الله قل لي في الإسلام قولا لا أسأل عنه أحدا غيرك قال صلى الله عليه وسلم "قل آمنت بالله ثم استقم"
فالعلم الواجب على كل فرد أي هو فرض عين هو العلم بالعقائد الإسلامية وسأسلم لك أنها بدليل "واحد"مورث للتصديق ومعرفة ما تحصل به الإستقامة في العبادة
أما ما فوق ذلك من العلم فليس بفرض عين.
قلت: أما الشيخ السنوسي رحمه الله فانتهى إلى ترجيح ما ذهبنا إليه. وأما الأدب مع بقية العلماء فحاصل إن شاء الله، لكن حين تنظري في سبب اختلاف أولئك العلماء منهم ابن رشد والغزالي رحمهم الله مثلًا ستجدي أنها مبنية على واقع الحال في زمنهم وليس على فكرة ينبغي تطبيقها وتحويل الواقع ليتناسب معها، بمعنى أنهم كانوا يرون وجود عوام وأرادوا إبقاء وجود العوام فوضعوا الفكرة التي تبرر ذلك.

وأما قولك بأن (العلم الواجب على كل فرد أي هو فرض عين هو العلم بالعقائد الإسلامية وسأسلم لك أنها بدليل "واحد"مورث للتصديق ومعرفة ما تحصل به الإستقامة في العبادة) فهو من صلب ما ذهبنا

إليه من قبل، فأنا لم أقلّ بوجوب تبحرّ الكل في كل مذهب وكل دليل، بل من المستحيل وجود ذلك لأنه حتى لو فرضنا بأن شخصاً عرف كل دليل في المسألة وضعه العلماء من أيام ءادم عليه السلام إلى زمنه فهو، فإنه لا يعرف إن كان العلماء من بعد زمنه سيضعوا دليلًا آخراً أو ينقضوا دليلًا ظنّ هو أنه أحاط به وبصدقه. في العقائد وفي الشرائع لابد أن يعرف على الأقلّ دليلًا واحداً يورث التصديق ويطمئن له قلبه ويفهم سبب العمل. فلي إضافة "الشرائع" على العقائد الإسلامية في تعريفك الذي انتهيتي إليه.

بالمناسبة: اختلاف العلماء في مسألة التقليد يوجد لكل قول تأويل صحيح. فمثلًا الذين قالوا بجواز التقليد مطلقاً قد يكون له وجه صحيح بالنسبة للأطفال، بمعنى أنه يجوز تعليم الطفل عقيدة معينة أو فكرة معينة أو سلوك معين بدون إعطاءه أي دليل لأنه لم ينضج عقله بعد. والذين قالوا بجواز التقليد بشرط أن لا يكون للشخص أهلية النظر، قد تصلح بالنسبة للمعاق أو لمن ظروفه الحالية لا تسمح له بالتأمل والدراسة (مع اشتغاله على تغيير ظروفه للتلائم مع الحياة الإنسانية التي مركزها طلب العلم). على هذا القياس. فالأقوال التي أوردها الأعلام لها وجه، لكنها ليست القاعدة التي ينبغي تأسيس المجتمع الإسلامي عليها.

استفادتنا من كتب العلماء لا تعني عدم جواز القول بحرمة شيئ أو منعه فقط لأن بعضهم قال بحلّيته. فإن هؤلاء العلماء أنفسهم حرّم بعضهم ما حلله الآخر، وأجاز بعضهم ما كرهه الآخر، وكل واحد يعلم أن غيره قد قال بضدّ وغير قوله. والأمثلة أكثر من أن تُحصى ولاتكاد تخلو منها مسألة في العقيدة أو الشريعة لو دققنا النظر. نحن نقول بناء على الدليل لا بناء على ما قاله غيرنا حين نظر هو في الأدلة. القول ينبع من العقل لا من مراعاة الرجال. وحبّنا لهم نابع من كونهم من المسلمين ومن طلبة العلم، وهذا لا يتغيّر باختلاف أقوالهم، فإنه أمر ثابت وفوق الجزئيات الفكرية.

أما لازم قولنا الذي ذكرتيه وهو أن كل مسلم لابد أن يدرس كل المذاهب، فنعم الأسلم أن يفعل ذلك، لكن هذا الأمر محكوم بقاعدة الاستطاعة "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها". وهو مقيد بهذه القاعدة. هذا أوّلًا، وثانياً لو بنى عقيدته وسلوكه على دليل واحد لا يعرف له مناقض صحيح أو راجح، فهو عامل بعلم من هذا الوجه، ويكفي ذلك مبدئياً. لكن لو عرف بوجود مخالف، وكان الاختلاف من اختلاف التضاد وليس من اختلاف التكامل، فحينها عليه أن يتوقّف إن تردد قلبه وشك في نفسه حتى ينظر في تلك المسألة وأدلّة المناقض لما ذهب إليه، ولا تخلو الأمّة من أناس يقومون بهذا الأمر ثم ييسّرون شرح الأدلة للذين لا يملكون من التفرغ والقدرة والفتوحات ما لهم.

أما استدلالك بواقع الحال في البلاد والتاريخ، فغير تامّ. لأن الواقع عندنا محكوم بالأدلة الشرعية، لا الأدلة الشرعية محكومة بما يتّفق وقوعه لسبب أو لآخر. تفسير الواقع بالنصوص، وليس تفسير النصوص بالواقع. هذا وجه. الوجه الآخر في المذاهب الفقهية مثلًا، فإن الناس في تلك البلاد قد عرفوا إجمالًا أن اختلاف المذاهب الفقهية السنية اختلاف تكامل لا اختلاف تضاد، وهو اختلاف جائز بالنصوص التي أجازت اجتهاد الحكام وجعلت لكل مجتهد نصيب وما أشبه، فحين نظروا في ذلك وعرفوه قالوا بأن السير على أي واحد من تلك المذاهب يجوز، فأخذوا بما مال إليه علماء أهل البلد أو أكثرهم مع عدم منعهم للتحوّل من مذهب إلى آخر (إلا في حالات التعصّب النادرة في التاريخ وأما اليوم فيستطيع أي شخص التحوّل بدون خشية).

أما حال الصحابة: فنعم لم يكن كل واحد منهم بحر في كل العلوم، لكن لن تجدي أن شخصاً منهم كان تابعاً لغيره، فمثلًا لن يقول ابن عباس أنه "عمري" أو "عثماني"، ولا أن عثمان "علوي" أو "زيدي"

نسبة إلى مذهب صحابي آخر. لكن كانوا يتعلّمون من بعض، ويستفيدون بناء على أدلة نصية أو أدلة قلبية راجعة إلى أدلّة نصّية في الحقيقة (كأن يثق شخص بعقل ودين الآخر ويصدقه فيما يروي من أحاديث بناء على حسن الظنّ به، وهذا أمر صححته الآيات القرءآنية).

نعم، التبحر في العلم يحتاج إلى تفرغ وترك بعض المباحات، لكن التفرغ الكامل بأن يكون الشخص عالة على غيره كأصل عام غير جائز إلا برضا ذلك الغير وحتى حينها العاقل يخشي على نفسه ومستقبله وأهله ولا يرتاح إلى الشحاذة ولو من الأقربين. التفرغ من الشواغل يكون بتنظيم الوقت والأخذ من الأشغال بالضروري فالضروري، وترك المباحات أمر جائز لكل شخص. كل ذلك لا يمنع من اكتساب الإنسان لرزقه بنفسه، في نفس الوقت الذي يكون فيه طالباً للعلم ما دام حيّاً. الشرع أمر بطلب العلم بغير حد ولا أمد، قال تعالى لنبيه "قل رب زدني علماً" بلا قيد أو شرط أو حد أو أمد. كذلك قول النبي "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة" فإنه لم يقيده بنوع من العلوم أو المعلومات أو الأوقات، لكنها فريضة مطلقة من كل وجه. هذا هو الأصل العام الذي ينبغي على الفرد العاقل إعماله في نفسه وعلى دعوة غيره إليه. وأما الذي يرضا بالدون ويأخذ الحدّ الأدنى من الأشياء، وترك طلب العلم، فإنه سيكون لامحالة يقضي وقته وحياته في اللهو واللعب والأشغال التافهة وأعمال السفهاء، فبدلًا من إشغال وقته في ذلك وبدلًا من جعل حديثه مع الآخرين دائماً من لهو الحديث، وبدلًا من صحبة أهل السوء والبطّالين، فإنه يستطيع بنفس الجهد والوقت تقريباً أن يشغل وقته أو جزء جيّد منه يومياً بطلب العلم والتحدث في الخير والحكمة وما ينفع الناس في الدنيا والآخرة ويصحب أهل العلم وطلبه ومحبّيه. لا يوجد تكليف إضافي، إنما هو الوقت نفسه والشغل نفسه، لكن كيفية إنفاقه ومع مَن. بمثل هذا فقط يمكن للأمّة أن تحيا بعد موتها، وتستنير بعد ظلمتها.

قالت: تمام يا سيدي لكن عندي بعض توضيحات لكلامي

أولا : الفقيرة لا تنفي إمكانية الترجيح بين أقوال الأئمة بناءا على النظر في الدليل لكن على أن يكون المرجح بين هذه الأقوال قد بلغ مرتبتهم وهي مرتبة الإجتهاد وهذا الترجيح هو الذي يمكن أن يتبعه القول بأن دليل الإمام الفلاني أضعف من دليل الإمام الآخر أما من هو دون مرتبة المجتهد فترجيحه لا ينبغي أن يظن أنه بالنظر في الدليل بحيث يضعف ويقوي بين أقوال الأئمة لأنه لم يبلغ القدم الراسخة اللازمة لهذا النقد و بما أن مرتبة الإجتهاد تتأتى لقلة قليلة من طلاب العلم إذا الأصل لطالب العلم أن يرجح بين أقوال الأئمة بعد أن يميل عقلا وقلبا لهذا القول المعين دون تضعيف أو تقوية بحسب الأدلة لأن نظره في الدليل ليس كاملا لقصوره عن مرتبة الإجتهاد (أرجو أن أكون وفقت للتعبير عن فكرتي دون غموض)

ثانيا: صحيح قولكم أن الواقع لا يفسر النص لكن ما قصدته هو الإستدلال بأزمنة كان فيها الإسلام مطبقا وقويا ولعل أزهى العصور بعد عصر الصحابة التابعين وتابعيهم فلم نسمع أن في هذه العصور إشتغل كل مسلم مسلم بتحصيل العلم ما دام حيا

ثالثا : قوله صلى الله عليه وسلم إن أحذنا بظاهر الحديث كان لزاما على المسلم كل مسلم أن يتعلم علوم الدين وعلوم الدنيا كالفيزياء والكيمياء والفلك والطب وغيرها ،ولا أظن ذهب إلي هذا القول أحد إذا فالعلم هنا يراد به معنى مخصوص ترى ما هو لا أدري وهل من الممكن أن يكون المراد به فقط ما لا يسع مسلم جهله من العلوم الدينية يجوز ،لا أعرف بماذا فسر العلماء هذا الحديث

ثم هناك إستفسار : هل تذهبون إلي وجوب أن يعرف المسلم دليل وجوب الصلاة مثلا كما تذهبون إلي وجوب ذلك في العقائد وأصول الدين

إذ الخلاف الذي أتى به الشيخ السنوسي رحمه الله تعالى متعلق بالمقلد في العقائد خاصة
ولم أسمع أو أقف على قول يقول بوجوب معرفة دليل كل مسألة من مسائل الفقه لكل مسلم مسلم بل يكفيه أن يعرف الشرائع على مذهب واحد دون معرفة دليل الإمام في ذلك
ولازلت لا أقف على إشكالكم في وجود متخصص في علوم الدين المختلفة.

قلت: جواب فقرتك الأولى: رتبة الاجتهاد ليست شهادة يتم استخراجها من جامعة، ولا وثيقة تعطيها حكومة. الاجتهاد معناه النظر في الأدلة، ومن نظر في الأدلة فقد اجتهد. بالتالي مَن رجّح قولًا على قول بناء على النظر في الأدلة فهو مجتهد، ويجب النظر إليه كمجتهد، بغض النظر عن قيمة اجتهاده ومدى صحّة نتائجه. فكرة "القدم الراسخة اللازمة للنقد" تظهر حين ننظر في كيفية النقد ومدى متانته، وذلك بغض النظر عن الشخص الناقد أو اعتبارنا له. فمن أحسن النقد فقد أحسن النقد، حتى لو أساء النقد في ألف مسألة، لكن في المسألة التي أحسن النقد فيها لابد أن نعتبر أن له "القدم الراسخة اللازمة لهذا النقد". نظرنا في المعلومة وليس في الشخصية. وكم نقد علماء علماء آخرين، مثلًا، الإمام الشافعي كان يرى أن قوله تعالى "ويتبع غير سبيل المؤمنين" فيه حجّة على الإجماع، لكن الإمام الغزالي-وهو شافعي المذهب وبالتأكيد لم يكن يرى نفسه أفضل أو أرسخ قدماً في الأصول أو الفقه من الإمام الشافعي-مع ذلك نقد ذلك الدليل واعتبر أنه لا يدلّ على الإجماع وأنه استدلال غير تام، وكذلك فعل غيره من الشافعية. وهذا مجرّد مثال. ولم يقل أحد: لا يجوز نقد استدلال الإمام الأكبر من قبل الإمام الأصغر، لأن الأول أكبر والثاني أصغر. الأكبرية والأصغرية ليست مناصب سياسية ولا درجات في هرم الكنيسة الإسلاموية. الأكبر هو الذي حجّته أظهر ونقده أنور. فتختلف الأكبرية من الأصغرية بحسب المسألة محل النقاش وموضع النظر.

جواب فقرتك الثانية: (أ) نعم الاستدلال بزمن "كان الإسلام فيه مطبّقاً وقوياً" أمر له وجه وشئ من الحجّية، لكن المبالغة مرفوضة. ففي زمن النبي كان الإسلام مطبّقاً إلى حد كبير، لكن ليس كل الإسلام ولا من كل وجه، إذ كان القوم حديثو عهد بكفر وجاهلية وكان النبي يمتنع عن بعض الأمور أو يمنعها بسبب تلك الحداثة. ثم النبي كان يعيش في زمن كلّه حروب ضدّه، ولو استقرّ له الأمر كما استقرّ إلى حد كبير بعد ذلك، فنحن لا ندري بالضبط-أقصد بشهادة الواقع-ما الذي كان سيفعله. فلنأخذ هذين الأمرين في الحسبان. (ب) تقولين بأنك لم تسمعي بأنه في عصر النبي فمن بعده أن "كل مسلم مسلم" كان يشتغل "بتحصيل العلم ما دام حيّاً". أقول: بل إني لم أسمع إلا بهذا ! فمن صحّ إسلامه كان يستزيد علماً ما دام حيّاً، سواء بقراءة القرءان أو بتعلّم السنن أو بغير ذلك من طرق التعلّم إجمالًا. وحتى لو افترضنا بأن الأعرابي الذي كان يعيش في الصحراء واكتفى بتعلّم الفاتحة للصلاة مثلًا، لو افترضنا بأن هذا اكتفى بذلك القدر، حسناً، لكن ولو سلّمنا بذلك ولم نلتفت إلى ما يحصل لهؤلاء من مكاشفات وأحوال وكيفية استفادتهم من القرءان، فإن الأساس هو الاقتداء بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ولو نظرنا إلى هؤلاء سنجد أنهم كانوا يطلبون العلم طول حياتهم، والأهمّ من ذلك أن النبي نفسه وهو الأسوة الحسنة كان يقول "لا بورك لي في صبيحة يوم لا أزداد فيه علماً" وغير ذلك من أحاديث كثيرة في الباب. ولا أدري ما هو الاعتراض على دعوة كل مسلم مسلم ليكون من طلبة العلم، وحثّهم على ذلك، كما هو-في أضعف الأحوال-الحال الأشرف والأحسن والأسلم والأبرك والأعظم من كل وجه. اللهم إلا أن يكون السبب هو رغبات الكنيسة الإسلاموية التي تحتاج إلى وجود الجهلة والعوام لكي تجد مبرراً لوجودها. ولا يُقال: بعض الناس لا يستطيع. لأنا نقول: على فرض أنه يوجد من لا

يستطيع، وهذا في الواقع شبه مستحيل، لكن مع التسليم بوجودهم، فإن هؤلاء قلّة وندرة، ويخرجون من القاعدة العامّة بعدم الاستطاعة فلا يكونوا موضوعاً لكلامنا ودعوتنا من الأساس.

جواب فقرتك الثالثة: لازم الحديث هو بالضبط ما فهمتيه منه، فهمتي الحق من سيد الخلق صلى الله عليه وسلم. الحديث يرسم الصورة المثالية الكبرى، يرسم الهدف الذي ينبغي أن نسعى له، ولا يوجد في الحديث ضمانة لكل شخص بأنه سينال ذلك، لكن المفترض أن تكون الحياة كلّها في مركزها وأصلها رحلة في طلب العلم بأوسع المعاني. ولذلك كان العلماء من الأوائل تجدي أنهم يعرفون أكثر من علم، وحتى لو لم يستقصوا في كل علم فإنهم كانوا يأخذون ولو أوليات العلوم المختلفة بقدر وسعهم ووقتهم وميل قلوبهم. القرءآن شاهد على أن المُراد بالعلم هو العلم بأوسع المعاني الذي يشمل كل معلوم على الإطلاق، فقد قال تعالى عن علوم أهل الدنيا "ذلك مبلغهم من العلم" ولم يقل: مبلغهم من الجهل. فأثبت أن ما عندهم يدخل في مفهوم "العلم". وكذلك قارون بكنوزه الدنيوية قال "أوتيته على علم عندي" ولم يكذّب الله ادعائه أن ما عنده ليس من نتائج العلم، لكن ردّ عليه من وجه آخر يتعلّق بالنجاة والهلاك وقدرة الله عليه. وكذلك في الذين كذّبوا الرسل قال تعالى "فرحوا بما عندهم من العلم"، فسمّاه ب"العلم" ولم يقل: فرحوا بما ظنّوا أنه من العلم. وعلى هذا النمط، لو تأملتي في كتاب الله ستجدي أن العلم مفهوم واسع شامل يحيط بكل معلوم بداية من أرفع العلوم وهو العلم بالله "فاعلم أنه لا إله إلا الله"، نزولًا إلى أسفل سافلين الطبيعة المادية "ذلك مبلغهم من العلم"، فما بين ذلك. والقرءان يرشد إلى تعلّم الأولى فالأولى، ثم التدرج مع جعل المركزية للعلم بالله وأمور الآخرة، ثم تتفرع العلوم. وهكذا بالضبط فهم أهل التحقيق من العلماء على مر العصور، ومنهم مثلًا طاش كبرى زادة في كتابه "مفتاح السعادة ومصباح السيادة: في موضوعات العلوم" حيث ذكر شتّى أنواع العلوم الدينية والدنيوية، واعتبر كل ذلك من العلوم وكل ذلك مفتاح السعادة ومصباح السيادة كما هو واضح من عنوان كتابه. الحديث صحيح، ومدلوله بالضبط ما يفهمه كل من يقرأه بدون تحيّزات وتحفّظات الفئة التي ترغب في إنشاء كنيسة في الإسلام أو الفئة التي تفسّر النصوص بالواقع الشائع بدلًا من جعل النصوص هي العرش الحاكم على كل واقع.

جواب الاستفسار: (أ) بالنسبة لمن نظر في أصل حجّية جميع المذاهب الفقهية الاجتهادية عموماً، وبحث في أدلة وجود الصواب في كل اجتهاد فقهي، ثم تبيّن له ذلك. فبالنسبة لهذا أقول: قد يأخذ بثمار أي مذهب فقهي وإن لم يعرف الدليل التفصيلي له فوراً، بشرط أن يعقد النية على أنه سيطلب ذلك الدليل حين يتيسّر له ذلك، وبشرط أن لا يكون عدم طلبه للدليل نابع من كسل أو تواكل بل من اشتغاله بعلوم أخرى أولى من الفروع الفقهية. ومع ذلك، أعتبر هذا استثناء وليس القاعدة التي من الأسلم تحقيقها والتي يجب أن يكون البناء عليها في تأسيس طالب العلم. (ب) بالنسبة لمن لم يتبيّن له حجّية جميع مذاهب الفقه، ولم يثق ويطمئن إلى عقل فقهاء مذهب ما، ووجد في قلبه ترددا ولو بسيطاً بسبب الاختلافات الفقهية بين المذاهب، أو وجد في قلبه تعصّباً بغير دليل لقول مذهب ما، فبالنسبة لهذا لابد من أن ينظر في الأدلة لكل مسألة يريد العمل بها. وإن لم يحصل له العلم بها فهو غير مكلّف شرعاً بها، قال تعالى "وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولًا" وقال "لا تقف ما ليس لك به علم". إن أراد أن يعمل فعليه أن يعلم. وإن لم يستطع أن يعلم لعذر حقيقي فهو غير مُكلَّف بأن يعمل. ثم أقول: في كل أمر، أبني على وجوب النظر في الدليل، ولو في دليل واحد معتبر يطمئن به قلب مَن كان طالباً للعلم ويعرف الموازين إجمالًا. وتربية المسلمين لابد أن تكون على هذا الأصل الكلي.

أما عن إشكالية وجود متخصص في علوم الدين المختلفة فأقول: يا ليت لو كان كل إنسان "متخصص" في جميع العلوم ومتبحر فيها. هذه أمنية عظيمة، وإن كانت لن تتحقق في هذه الدار. فأنا لا أعترض على وجود "متخصص" بمعنى متبحر أو نظار في الأدلة المتعلقة بأي باب من أبواب العلم سواء العلم بالله أو العلم بإماطة الأذى عن الطريق فما بين ذلك. الإشكالية عندي هي في إيجاد طبقة خاصة تكون "متخصصة" فإن هذا معناه أن بقية الطبقات ستكون جاهلة، وهذه هي الطامّة الكبرى. في تعاليم القرءآن الكريم وفي ما ظهر أيضاً إلى حد كبير في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كان الأصل في المسلم أن تكون فيه ثلاث أمور: طلب معرفة، وطلب معيشة، وقدرة عسكرية. بالرغم من وجود درجات ولاشك، ووجود ميل لبعض جوانب هذه الثلاثة دون بعض، لكن الأصل العام كان وجود الثلاثة في المسلم الكامل. وما تحريم المحرمات وتكريه المكروهات لو تأملنا إلا بقصد تفريغ الإنسان وتمكينه ليجمع هذه القوى الثلاثة، أي العقلية والمالية والعسكرية. بذلك فقط، وبلا شئ غيره، كان من الممكن تحرير المسلمين وتمكينهم في الأرض، والعيش بكرامة داخل بلاد المسلمين وبعزّة خارجها. لكن بعد ذلك، وبعد حلول اللعنة الأموية على المسلمين، تم إدخال نظم الأكاسرة والقياصرة الطبقية التخصصية، وبذلك تم فصل العلماء عن الأمراء (أي طلب المعرفة عن القدرة العسكرية)، وتم فصل العلماء والأمراء (صار اسمهم الخاصة) عن أهل طلب المعيشة (العامة) وهؤلاء هم التجار والصناع والخدّام والعبيد. حين وقع ذلك، صار الأمراء لأنهم يملكون الجنود وقوة السلاح فوق العلماء، والعلماء صاروا مفلسين لأنهم لا يطلبون المعيشة لأنهم بزعمهم "متفرغون لطلب العلم"، والعامّة صاروا جهلة وعاجزين. فماذا كانت النتيجة؟ النتيجة أن العلماء صار بعضهم عبداً للأمراء (ومن هنا وقوف العلماء بباب الأمراء وما ورد فيه) لأنه يريد الحماية التي فقدها لأنه لم يعد عسكرياً، ويريد المعيشة التي فقدها لأنه لم يعد حِرَفيّاً. والعامّة صاروا عبيداً للأمراء من جهة لأنهم تحت رحمتهم، وصاروا مقلّدة للعلماء والمقلّد أشبه بالبهيمة كما قال العلماء أنفسهم. هل تتخيّلي اللعنة التي حلّت ولا زالت حالّة على الأمّة بسبب هذا التفريق بين المعرفة والحرفة والجندية. ثم تسلسلت الظلمات بعد ذلك. ويمكن تأليف كتاب كامل في شرح تلك المصيبة وما تسلسل عنها. لكن أحسب أن ما ذكرته فيه كفاية. ولذلك نحن ندعو إلى تأسيس أمر جديد، وإحياء الأمّة من جديد، وهو بأن يوضع نظام يتم فيه بناء الشخصية المسلمة على أساس طلب المعرفة والحرفة والعسكرية في آن واحد، ويتم تقسيم وتنظيم الحياة على هذا الأساس والرؤية الكلّية. ولذلك نعارض أشدّ المعارضة فكرة التخصص المطلق في طلب المعرفة وخصوصاً الدينية التي هي الرابط الأكبر بين أفراد الأمّة وعليها يتحدد مصير النفس في الآخرة الأبدية.

قالت: سيدي إسمح لي ببعض الملاحظات :

الأولى رتبة الإجتهاد هذه رتبة تكلم العلماء فيها ولها شروط ولست أقصد بالمجتهد الطالب الذكي المحصل النشيط بالتالي فقولكم "ومن نظر في الأدلة فقد اجتهد" لا يعني أن إجتهاده هذا صيره من المجتهدين بالإجتهاد الذي تكلم فيه الأئمة وله شروط

الثانية :بالنسبة لقولكم "ولا أدري ما هو الاعتراض على دعوة كل مسلم مسلم ليكون من طلبة العلم، وحثّهم على ذلك، كما هو-في أضعف الأحوال-الحال الأشرف والأحسن والأسلم والأبرك والأعظم من كل وجه. "

الإعتراض على كون طلب العلم مطلوب كفرض عين في شتى العلوم على كل مسلم ولا منازعة أبدا!!!!!
أنه الحال الأشرف و الأحسن والأسلم والأبرك والأعظم من كل وجه

الثالثة :قولكم "أقول: قد يأخذ بثمار أي مذهب فقهي وإن لم يعرف الدليل التفصيلي له فوراً، بشرط أن يعقد النية على أنه سيطلب ذلك الدليل حين يتيسّر له ذلك، وبشرط أن لا يكون عدم طلبه للدليل نابع من كسل أو تواكل بل من اشتغاله بعلوم أخرى أولى من الفروع الفقهية"
هل هناك كلام للأئمة يقول بوجوب النظر لكل مسلم في دليل الحكم الفقهي لكل مسألة مسألة
أنا سمعت عن الخلاف في وجوب معرفة الأدلة على العقائد ولم أسمع بوجوب ذلك في الفقه

الرابعة : إذا سلمنا أن المتخصص هو المتبحر دون غيره و أن التبحر لكل مسلم أمنية عظيمة ولا شك لكنها لن تتحقق في هذه الدار فهذا يستلزم أنه سيكون هناك فئة متخصصة فئة ليست متخصصة ،وغير المتخصصة هذه ترجع للمتخصصة ،و
الإستلزام في قولكم "الإشكالية عندي هي في إيجاد طبقة خاصة تكون "متخصصة" فإن هذا معناه أن بقية الطبقات ستكون جاهلة،"
هذا الإستلزام بين وجود طبقة متخصصة وجهل بقية الأمة ليس بمتحقق على حد نظري إذ تخصص طبقة لا يستلزم جهل البقية ،ولكن لو قلنا هناك البعض متخصص يستلزم أن هناك بعض غير متخصص ولا يستلزم جهل البقية.

وكذا لا أفهم هذه الكلمة "ليست الغايه من نشر الحكمه تنوير العامه ، إذ لا علاقه للعامه بالحكمه ." في ضوء ما تكلمتم عليه من وجوب التعلم "كل العلوم بقدر الوسع" .... كيف حينئذ لا يكون للعامة شأن بالحكمة و لا يجب على اللحكيم نشرها بين العامة
بل يصير بوجوب التعلم على كل فرد مسلم يصر البحث عن الحكمة غاية لكل واحد ،بالتالي فعلى الحكيم نشر حكمته بين العامة.
قلت: أما عن الاجتهاد، تعريفي للمجتهد بأنه الناظر في الأدلة هو حاصل كل تعريف آخر للمجتهد. وأما الشروط التي وضعها بعض علماء الأصول فإنها راجعة لذلك ولا تعدو أن تكون شروطاً تكميلية ومعظمها لم ينطبق على كل من صح وصفه بالمجتهد في كل زمان من عصر النبي فما بعده. الشروط الموضوعة هي تقوية لكلمة "نظر في الأدلة". فأنا ذكرت التعريف العام، وأما الشروط فهي تفاصيل لذلك العموم، فلا خلاف. وما الذي يفعله المجتهد غير النظر في الأدلة ! يقول "هذه الآية كذا، مدلولها اللغوي كذا، مدلولها المنطقي كذا...الخ". هل يوجد غير ذلك، لا يوجد.

أما عن قبولك بأن طلب العلم هو الحال الأعظم من كل وجه، فالحمد لله قد اتفقنا. وأما قولك بأن الاعتراض على كون طلب العلم مطلقاً "فرض عين على كل مسلم"، أقول: فكأننا لا نحب لكل مسلم من إخوتنا ما نحبّه لأنفسنا، وما نعلم أنه الأفضل له. وكأننا لا نريد أن تكون حياة الأمّة متمحورة حول أفضل المراكز وأعظمها وهو طلب العلم بأكبر قدر ممكن وحسب الاستطاعة وميل النفوس. هو فرض عين، نعم. وعلى كل مسلم، نعم. لكنه ليس من الفروض المقيّدة مثل الصلوات الخمس. ولا هو من الفروض بمعنى أن المسلم ليس له اختيار وقت فعلها، وكيفيتها، وعلى مَن، وبأي ترتيب، وبقية التفاصيل، بل كل ذلك راجع للمسلم. فهو فرض عين من وجه، لكنه أشبه بالنوافل من وجوه أخرى. فلا يوجد فيه معنى التضييق الذي اعتدنا على ربطه بلفظة "فرض عين". لكن ليس فيه معنى الاستهتار واللامبالاة والاحتكار والتواكل المقترن بفكرة "فرض كفاية". طلب العلم فريضة خاصّة فذّة فريدة في الإسلام، لا تشبه بقية الفروض وليست مثل النوافل والمباحات.

أما عن وجود قول لأحد الأئمة بوجود الاجتهاد حتى الفقهيات على الجميع: فأذكر أني قرأت في ذلك لأكثر من إمام، لكن أنقل لك عن إمام واحد وهو ابن حزم رحمه الله في كتابه المحلّى، الكتاب الثاني منه "كتاب الأصول"، المسألة رقم (103) ونصّه {ولا يحل لأحد أن يقلّد أحداً، لا حيّاً ولا ميّتاً. وعلى كل أحد الاجتهاد حسب طاقته..} ثم فصّل تفصيلاً لا يهمّنا، والمهم هو هذه الفكرة العامّة الواضحة من النصّ. وأشار في ما تلا ذلك إلى إمكانية قبول الأجهل قول الأعلم بشرط أن يسأل الأعلم منه إن كان قوله هو قول الله ورسوله وليس رأيه أو جاء به بواسطة قياس أو عن تقليد غيره. فأرى أن ابن حزم في الفقرة التالية تقريباً نقض مع جزم بعدم حلّيته أوّلًا، لأنه لم يكلّف السائل أن يسأل المفتي عن الآية أو الحديث الذي أفتاه منه بالتفصيل وإنما أجاز له القبول منه من باب الثقة به وبأنه لا يكذب عليه، ولو أتمّ المسألة وأوجب عليه السؤال عن الآية والحديث لكان أسلم وأوفق لما بدأ به الفقرة. وقال ابن حزم في نفس المسألة {ومن ادّعى وجوب تقليد العامّي للمفتي فقد ادّعى الباطل وقال قولًا لم يأت به قط نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس وما كان هكذاً فهو باطل لأنه قول بلا دليل بل البرهان قد جاء بإبطاله} واستدل ابن حزم على أقواله بآيات وتحليلات. وقال أيضاً في ذات المسألة في تعريف الاجتهاد {والاجتهاد إنما معناه بلوغ الجهد في طلب دين الله عزّ وجل الذي أوجبه على عباده} انتهى الاقتباس. وبالمناسبة، في نفس الكتاب، المسألة (106) يقول الشيخ ما ينفع في موضوع فرضية طلب العلم التي ذكرتها سابقاً، وهو قوله {وكل فرض كلّفه الله تعالى الإنسان، فإن قدر عليه لزمه، وإن عجز عن جميعه سقط عنه، وإن قوي على بعضه وعجز عن بعضه سقط عنه ما عجز عنه ولزمه ما قدر عليه منه سواء أقلّه أو أكثره.} أقول: بمثل ذلك ننظر إلى طلب العلم مطلقاً وفرضيته على كل مسلم، وأحسب أن هذا واضح ولا إشكال فيه إن شاء الله، فادعاء العجز ليس نقضاً لأصل الفرضية لكن ينطبق عليه ما ذكره ابن حزم، واستدل عليه بالآيات والأحاديث الصحيحة المعقولة، مثل آيات الاستطاعة وقول النبي صلى الله عليه وسلم "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" وكذلك نقول في فرضية طلب العلم مطلقاً. وأختم بما ذكره ابن حزم في المسألة (108) {المجتهد المخطئ أفضل عن الله من المقلّد المصيب}. تأملي هذه العبارة وطبّقيها في الأصول والفروع وفي كل العلوم، فإنها تستحق أن تكتب بماء الذهب.

أما عن وجود طبقة متخصصة بمعنى متبحرة، فالأولى أن نسمّيها متبحرة بدلًا من متخصصة ليزول الإشكال. لأن المتخصص لا يخاطب غير المتخصص بالأدلة ويسمح له بالسؤال عن مصدر معلومته، المتخصص يقول النتيجة والسلام. المتخصص لا يعتبر أن غير المتخصص مؤهل لفهم علمه. وليس كذلك الأمر بالأخص في أصول الدين وفروعه بالنسبة للمسلمين. ولذلك لنقل بوجود متبحر وغير متبحر، لكن كلاهما فاهم وله قدرة على فهم موضوع العلم إجمالًا، والتواصل العقلي ممكن بينهما في موضوع العلم. مثال ذلك: أني لست متبحرّاً في علم أصول الحديث، لكن الشيخ ابن الصلاح رحمه الله متبحر فيه. لكن هذا لا يعني أني غير مطلع على فكرة علم أصول الحديث وشيئ من فروعه وتفاصيله، كما أني غير مطلع على صنعة النجارة والسباكة (لا أستطيع أن أصلح باب بيتي وتسريبات حمامي ولو أُعطيت ما أعطيته). كلّا، أستطيع أن أفهم وأتفاهم في الموضوع، ولو إلى حد ما. ويمكن في حال احتجت إلى تفاصيل تصحيح حديث أن أرجع إلى اللازم أو أسأل الأسئلة الكاشفة عن حاجتي من العلم من المتبحرين فيه أو من هو أعلم منّي ولو بدرجة. التخصص شيئ والتعمق شيئ آخر. نحن نقول بوجود التعمق لكن لا نرضى بوجود التخصص في أصول الدين وفروعه، لأن الدين حياتنا وأنفسانا قيمتها بقيمة ديننا وأمّتنا كلّها مكلّفة بإقامة الدين لا بعضها "كنتم خير أمّة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف

وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"، ففي الأمر والنهي أشار إلى الشريعة، وفي الإيمان أشار إلى المعرفة، ونسب كل ذلك إلى الأمّة من حيث هي أمّة. وهذا ما ندعو إليه ولا نفهم سبب إصرار البعض على عدم دعوة الأمّة لتكون هي الأمّة التي وصفها الله في كتابه.

أما الاستلزام بين وجود تخصص ووجود جهل البقية: فلم تذكري ما يكفي لفكّ رابطة الاستلزام. وإنما أعدتي ذكر المسألة، ونفيتي الرابطة نفياً مجرّداً بدون حجّة لا قوية ولا ضعيفة. فقولك {لو قلنا هناك البعض متخصص يستلزم أن هناك بعض غير متخصص ولا يستلزم جهل البقية} ليس فيه استدلال ولا إشارة لدليل. كلّا، قول "غير متخصص" يعني بالضبط "جهل" البقية. لأننا إذا عرّفنا المتخصص بأنه العالِم، فغير المتخصص هو الجاهل. مثلًا، زيد متخصص-حسب الاصطلاح الشائع-في الطب، أنا غير متخصص في النجارة، إذن زيد عالم بها وأنا جاهل بها. لو قال زيد "لابد أن ننزع الزائدة من جسمك" فلا أستطيع أن أجادله في أسباب النزع وكل ما عليّ إن أردت طاعته هو أن أقول آمين وبسم الله. حتى لو كان زيد نصّاباً يريد كسب النقود من هذه العملية وكذب عليّ بزعمه أنها خير لي، فلا علم لي بالنصب ولا بالحق، أنا مجرّد جاهل حينها. كذلك بالضبط حال العوام بالنسبة لرجال الكنيسة الإسلاموية. الشيخ فلان يقول اذبح يذبحون، الشيخ علان يقول اخضع فيخضعون، الشيخ زفطان يقول اصرخ فيصرخون. والكل يقول قال الله وقال الرسول، والعوام لا يعرفون رأسهم من رجلهم. فهم إما ينتقلون بين أقوال المشايخ بحثاً عن الأسهل لهم دنيوياً، وإما يتبعون على العمياني ولو إلى جهنّم ولسان حالهم "أطعنا سادتنا وكبراءنا". التخصص في طرف يعني الجهل في طرف آخر. إلا لو عرّفنا التخصص بما مضى من قولي، فحينها لا يلزم التخصص (التعمق) في طرف وجود الجهل المطبق والعجز المُخرِس في الطرف آخر.

...

قلت: ليست الغايه من نشر الحكمه تنوير العامه ، إذ لا علاقه للعامه بالحكمه . و إنما هي هديه الخاصه للخاصه ، يحفظونها للخواص القادمين للعالم عن طريق حملها على ظهور العامه . " كلوا و ارعوا و أنعامكم ".

فقالت: لا أفهم هذه الكلمة "ليست الغايه من نشر الحكمه تنوير العامه ، إذ لا علاقه للعامه بالحكمه ." في ضوء ما تكلمتم عليه من وجوب التعلم "كل العلوم بقدر الوسع" .... كيف حينئذ لا يكون للعامة شأن بالحكمة و لا يجب على الحكيم نشرها بين العامة. بل يصير بوجوب التعلم على كل فرد مسلم يصر البحث عن الحكمة غاية لكل واحد ،بالتالي فعلى الحكيم نشر حكمته بين العامة.

فقلت مجيباً: أنا قلت {لا علاقة للعامّة بالحكمة}، ولم أقل: لا علاقة للمسلمين بالحكمة. أنا لا أؤمن بأن المسلمين هم من العامّة، بل كل المسلمين عندي هم من الخاصّة، أي طلبة العلم ومحبّي الحكمة، قال الله عن عمل النبي في الأمّة "ويعلّمهم الكتاب والحكمة". فأمّة محمد كلّها تتعلّم الكتاب والحكمة، بالتالي هم من الخاصّة. {العامّة} هم الهمج الرعاع الذين لا هم من العلماء ولا من المتعلّمين، هؤلاء هم الذين {لا شأن لهم بالحكمة}.

...

من الأوهام الشائعة أن فرعون رمز على النظام الديكتاتوري الشمولي المطلق. وهذا غير صحيح. أكثر الناس تحت حكم فرعون كانوا يريدونه بإرادتهم الحرّة المبنية على قناعتهم العقلية.

الناس عند فرعون كانوا على ثلاث أصناف:

الصنف الأول وهم أكثر الناس كانوا يريدونه بناء على أفكار اقتنعوا بها. وهم أهل الطاعة. قال الله "فاستخفّ قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين". فعبّر عن علاقتهم به بكلمة "أطاعوه" وذلك من الطاعة المبنية على العقل والإرادة. ولذلك ورد أن فرعون كان يتكلّم معهم ويقنعهم "أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون" وما أشبه.
الصنف الثاني وهم فئة السحرة كانوا يهوون شيئاً معيناً هو الأجر بواسطة فرعون، وهم أهل الهوى. قال السحرة "وما أكرهتنا عليه من السحر". فالعلاقة هنا إكراه مبني على الهوى، والهوى هو قولهم لفرعون "أئن لنا لأجراً إن كنّا نحن الغالبين. قال نعم".
الصنف الثالث وهم طائفة بني إسرائيل، وهؤلاء تعرّضوا للاستعباد والاستضعاف. وهم أهل الاستضعاف. قال الله "نريد أن نمنّ على الذين استُضعِفوا في الأرض". وقال "يستضعف طائفة منهم". وقال موسى "أن عبّدت بني إسرائيل".
وبناء على هذه الأصناف الثلاثة، نفهم أن معظم الناس تحت حكم فرعون، أي قوم فرعون، كانوا يريدونه ويحبّون ما عنده. لكن طائفة واحدة فقط هي التي كانت تتعرّض للمساوئ بغير إرادتها ولا رغبتها، لأن إرادتها كانت تتعرّض للقهر بالاستعباد، ورغبتها كانت تتعرّض للقمع بالاستضعاف. فليست لهم حرية إرادة أهل الطاعة، وليست لهم فوائد الاستعمال التي كانت للسحرة. فهم يخدمون بلا إرادة ولا فائدة. ولذلك بلاؤهم كان عظيماً.
بعبارة أخرى: الناس في ملك فرعون أكثرهم أهل إرادة ثم منهم أهل فائدة ثم قلّة قليلة ليست لها إرادة ولا فائدة وإنما تعمل خشية التعذيب والقتل "على خوف من فرعون وملإيه أن يفتنونهم" و "يذبّح أبناءهم". ومن هذا الوجه نستطيع أن نفهم أن نظام فرعون كان نظاماً ديمقراطياً مبني على إرادة الأغلبية له ! نتيجة عجيبة لكنها صادقة، فتأمل.

...
عناصر العمل ثلاثة: المعلومة والهوى والإرادة.
تأكد من صدقة المعلومة، ثم انظر إن كنت تريد مضمونها، ثم انظر إن كان الأمر المتوجّه على إرادتك فعلًا أو بأغلب الظنّ يوصل إلى ذلك المضمون.
قد تصدق المعلومة وقد تكذب من حيث الواقع والوجود.
فإن صدقت المعلومة التي تصف شيئاً ما، قد ترغب أنت في تحصيل ذلك المضمون وقد لا ترغب لأسباب تتعلّق براحتك ورفعتك وتصورك عن ما يوصل إليهما بحسب موازنتك ورؤيتك الخاصة بك.
فإن صدقت المعلومة ورغبت في الحقيقة، فالأمر الذي يُفتَرض أن يوصلك إلى تلك الحقيقة قد يوصل إليها وقد لا يوصل، كأن آمر بأن تشرب ماء البحر لترتوي فإن الأمر لا يوصل إلى المقصود وهو الارتواء، فلا بد من التأكد من إيصال الأمر للمقصود قبل تنفيذه بإرادتك.
خمسة أعمال عقلية في كل عمل: العمل الأول معرفة المعلومة، الثاني معرفة صدقها، الثالث معرفة هواك فيها، الرابع معرفة الأمر، الخامس معرفة علاقة الأمر بالمعلومة.

...
(البيان الأكبر)
قُلتُ لقلمي ماذا تريدْ،
قال خلقُ العالَم الجديد.
حيثُ كل فرد يُعامَل كفَرْدْ،

ويُرى العقل نور ما له حَدْ.
وَما على إرادةٍ أيَّ قَيْد،
إلا الإقرار فما عنه حَيْد.

قلتُ فكيف يا سيدي الطريقْ،
ما ينفعُ القول بغير التحقيق.
قال السلاح السلاح يا رفيق،
فإنّ الظالمَ ليس بالشفيق.
ألا تراه يشبُّ فيكمُ الحريق،
والجائر في شهواته لا يُفيق.
بالسلاح قمعوا كل عقل أنيق،
بالسلاح قيّدوا إرادة الصديق.
كلامي فَصل ما هو مخاريق،
الحر بالسلاح أبداً لصيق.

قلتُ فكيف نُجمِّعُ الأنامْ،
دولة أفراد أضغاث أحلام.
قال يطلب الدولة راعي الأغنام،
لسنا أعراباً حتى نرعى الأنعام.
نحن ملوك مملكة الإسلام،
لسنا كنيسة ولا فينا عوام.
كل واحد منّا إمام،
لا خوالف كلّنا قُدّام.
كُلّنا في العلم كالأعلام،
كلّنا متفقّه في الأحكام.
وإنّ كانت فينا من الآثام،
ودرجاتنا حقيقة لا أوهام.
أقيموا أمركم على حرية الكلام،
وتشاور صحيح ليس كالأفلام.
وتحرير مطلق لنتاج الأقلام،
وفي الإنسانية كلّكم أرحام.

...

سألني أحد الأصحاب عن قوله تعالى {إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم أنتم لها واردون} وأورد كلاما لابن الزبعرى فيها وللشيخ سعيد فودة.
فقلت: اعتراض ابن الزبعرى وإجابة فودة من الأمثلة الجيدة على استعمال الرأي المذموم في القرءآن. فكلاهما يظنّ أنه يفكّر ويعقل حقائق القرءآن وإنما يخلط ويخبط خبط عشواء. ومن أجل مثل تفكيرهم

هذا قيل ما قيل في ذمّ العقل، وليس كل عقل. فلاحظ أن كل كلامهم لا يفيد الإنسان بشئ، وكأن الآية صارت مجرّد سبباً لخلاف نحوي أو منطقي عقيم.

اختلفوا في هل "ما" من قوله "ما تعبدون" للعاقل أو لغير العاقل. وورد في القرءان "ما" للعاقل ولغير العاقل، والحقيقة أن كل مخلوق "عاقل" بدرجة ما على مباني أهل العرفان ويشهد له ظاهر القرءان وباطنه. فالاختلاف فيها لا وجه له.

اختلفوا في تبرير إدخال مَن عبدهم الناس إن كانوا من أهل الله مثل الملائكة وعيسى بن مريم عليهم السلام. وصاروا بصدد التبرير لكيفية عدم دخولهم النار، فواحد قال أن الآية التالية تخصص العام في هذه الآية فيكون كل مَن عبد من دون الله باستثناء "الذين سبقت لهم منّا الحسنى" سيكون في النار (أقول: هذا فيه طعن ببيان الآية ووضوحها أوّلًا، وثانياً هو تحصيل حاصل لأنه "لا تزر وازرة وزر أخرى")، والآخر قال بأن "ما تعبدون من دون الله" تتخصص بالإرادة والرضا، أي إن كان المعبود من دون الله راض عن عبادة المشركين له فهو في النار (أقول: وهذا أيضاً تحصيل حاصل، لأن الذي يريد من الآخرين عبادته مشرك والمشرك في النار ولا حاجة لربطه بالعابدين في هذه الآية ولا فائدة إضافية لقوله تعالى فيها).

التحقيق عندنا هو التالي: {إنكم وما تعبدون من دون الله} مبنية على تجسّد الأعمال. قال تعالى "يوم تجد كل نفس ما علمت من خير محضراً وما عملت من سوء تودّ لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً". ما يعبده الإنسان من دون الله هو شئ من عمله، من صنعه، من خلق خياله، قال تعالى عن عابدي الأصنام "تخلقون إفكاً". هذا يصح في الحسنات كالملائكة الذين يخلقهم المؤمن بأعماله الصالحة مثل التسبيح والصلاة، ويصح أيضاً في السيئات كما مرّ في الآية. {إنكم} أي أنفسكم، {وما تعبدون من دون الله} أي ما خلقتموه بخيالكم وصنعتوه بأوهامكم، وهو امتداد لنفوسكم. والمعنى الذي تريده الآية وهو الترهيب والتخويف: لن تدخلوا أنتم فقط جهنّم، بل كل أعمالكم العقلية والخيالية ستتجسّد معكم وستكون كالامتداد لنفوسكم لأنها منكم، وستتعذب في جهنّم وستجدون ألم في نفوسكم وفي أعضاء نفوسكم التي هي مخلوقاتكم السيئة. وللدلالة على الارتباط الذاتي بين النفس ومصنوعاتها ختم الآية بقوله {أنتم لها واردون} فجمع بين النفس وأعمالها التي هي هنا معبوداتها.

في ضوء ذلك لا تبقى أي إشكالات في فهم الآية:

فالاختلاف حول {ما} يسقط، لأنك لو أخذت {ما} على أنها لغير العاقل صحّ، إذ المصنوع الخيالي من جهة غير عاقل وإنما العاقل هو الخالق له أي الإنسان. ولو أخذت {ما} على أنها للعاقل صحّ، إذ العقل في الحقيقة نور ووجود ووعي، وهذه المصنوعات في الآخرة ستتجسّد ويكون لها عقل ووعي بمعنى ما وسينتقل هذا الوعي إلى النفس التي صنعتها كما ينتقل الألم من اليد إلى الدماغ وإن كان الدماغ مركز الإحساس.

والاختلاف حول دخول الملائكة والمسيح وغيرهم النار أيضاً يسقط: لأن الذي خلق المسيح بخياله سيجد المسيح في الآخرة متجسّداً كما خلقه وبنشأة تناسب نشأة الآخرة وسيتعذّب فيه ومعه وبه، والمسيح الخيالي هذا ليس هو عين المسيح، كما أن تصوّراتنا عن النار والشمس لها حقيقة في نفوسنا وعقولنا وإن لم تكن عين تلك النار والشمس الخارجية (بدليل أنك حين تتخيّل النار لا يحترق دماغك). فلا إشكال في الحقيقة، نعم الذي عبد جبريل من دون الله سيجد صورة خيال جبريل الذي عبده معه في جهنّم كامتداد لنفسه. وكذلك الذي عبد محمد أو علي أو أي نبي أو ولي أو شجر أو حجر. رفع الإشكال

يكون بإدراك الفرق بين الشئ في الخيال والشئ في الخارج المنفصل عن عقول الرجال. والآية ليست بصدد الحديث عن الشئ الخارجي المنفصل بل عن الشئ الخيالي المتّصل. {إنكم وما تعبدون من دون الله..أنتم لها واردون} لاحظ تكرار الإشارة في بداية الآية وخاتمتها لضمير الجمع، {إنكم..أنتم}.

النتيجة: الآية تبيّن مضاعفة العقوبة على المشرك. فسيجد أوّلًا ألماً في نفسه كعقوبة على شركه، وسيجد ثانياً ألماً في الامتدادات الصناعية والخيالية لنفسه. وهذه فائدة عظيمة في الآية، لأنك حين تعلم أنك لن تتألم فقط على قراراتك العقلية بل على خيالاتك الصناعية أيضاً، فذلك مثل أن تعرف أنك ستُضرَب على يافوخك الذي اتّخذ قرار الاعتداء على الغير لكن ستُضرَب علاوة على ذلك على يدك التي قامت بعملية الاعتداء وستشعر بالألم في المنطقتين معاً.

قال: سؤال: اين الدليل على صحة تجسد الخيالات؟ و هل المرء محاسب على الخيال؟ مع ان النبي قال انه ليس عليه ذنب. و من المعلوم ان اي مجهول نتحدث عنه لابد من ان يضع العقل صورة له لان العقل لا يتحدث عن مجاهيل فلا بد من ان يضع له صورة.

قلت: أما الحساب على ما في النفس، فقال تعالى "وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء". بل إن حقيقة فكرة تخليد الكافر في النار أو المؤمن في الجنّة إنما ترجع إلى العقل والنفس، لا إلى الأعمال الصورية. قال تعالى "ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه". أي أن الكافر لديه أفكار في عقله ورغبات ثابتة في نفسه، وهذه الثوابت تظهر وتجلى في أعماله المختلفة في الزمان والمكان، لكن الثوابت من حيث ذواتها فوق الزمان والمكان، ولذلك ترى أن الشخص قد يحمل نفس الفكرة ونفس الرغبة (الشرك أو جمع المال ولو من الحرام مثلًا) لمدة سبعين سنة متّصلة. الثوابت الذاتية تقتضي الجزاء بالأبدي والخالد. ولو كان الحساب على صور الأعمال الجزئية لما كان الحساب عادلًا إذ جزاء العمل الفاني المؤقت لابد أن يكون فانياً مؤقتاً مثله وإلا لم يكن فانياً، وقال تعالى "إنما تجزون ما كنتم تعملون" فتدلّ هذه الآية على أن عملهم في الحقيقة هو العمل العقلي والنفسي، وليس العمل البدني إلا فرع وظلّ لتلك الأصول العقلية والنفسية الثابتة. "تجزون ما كنتم تعملون" وجزاهم جزاءً خالداً، فإذن المقصود بالعمل هنا هو العمل الخالد الثابت أي العمل العقلي والنفسي. وبعد، فإن قوله تعالى "وما تعبدون من دون الله" يدلّ على أنه من صنع الخيال وصناعة الفكرة، أي عمل باطني، عمل على مستوى القلب والثوابت. فمعبودهم من خلقهم هم، ولا يكون إلا متخيّلًا متوهماً. فمعبودهم من عملهم، وقال الله أن العمل سيتجسد في الآخرة في قوله "يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها ،بينه أمداً بعيداً". فأثبتت الاية وجود عمل للنفس، وهذا العمل سيتمثّل في الآخرة، الحسن والسئ على السواء. وحيث أن التخيل والتوهم وصناعة الآلهة من دون الله هو من أعمال النفس، فإذن سيتجسد المُتَخيّل والمتوهم والمصنوع النفساني أيضاً. وأما سؤالك عن المحاسبة على الخيال، فالجواب بالإيجاب، وما الخيال إلا صناعة العقل في مستوى الباطن، كما أن المعاصي بالمعنى الشائع هي صناعة العقل في مستوى الظاهر، ثم الله يغفر ويعاقب من يشاء بفضله وعدله بناء على معايير ذكرتها الايات الكريمة. وقولك في آخر السؤال "آي مجهول نتحدث عنه لابد من أن يضع العقل صورة له" يشير إلى ما ذكرته، فهذه الصورة التي صنعها العقل ستتمثّل في الآخرة حسب حقيقتها وظهور حقيقتها بحسب المعايير والموازين الأخروية المبنية على مبدأ المناسبة بين الجواهر والظواهر والتنزيل والتأويل. الخلاصة: نعم يوجد حساب على الخيال، والمتخيّل سيتمثّل في الآخرة لأنه من صنع النفس والله أثبت تمثّل معمولات النفس كلّها بلا استثناء.

...

من المعلوم قرءانياً وروائياً أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ولم يأمر بإيذاء أي كافر من أهل قريش استهزأ بالله ورسوله وآياته وملائكته ورسله وكل شئ معظم ومكرم في ديننا. لذلك نقول للذين يرتكبون الجرائم حين يسمعون كافراً أو مبتدعاً قال شيئاً من الاستهزاء في حق الله ورسوله، من أين فعلتم هذه الجرائم والنبي لم يأمر بمثلها حين كان في مكّة؟ فإن قالوا: النبي لم يأمر بها حين كان في مكة لأنه كان مستضعفاً فيها غير قادر على فرض أحكامه. نقول: بغض النظر عن مدى صدق الدعوى، لكن نسلّمها مبدئياً، حسناً، ضعوا أنفسكم محلّ الرسول عليه السلام في مكة وأنتم في بلاد الكفار، فلماذا ترتكبون مثل هذه الجرائم وأنتم لا تملكون سلطة فرض أحكامكم على الناس هناك.

...

قال: مَن هي خير أمّة أُخرجت للناس؟

قلت: التي كل فرد فيها طالب معرفة، وكاسب بحرفة، وجندي في العسكر، وجزء من شورى الأمر.

...

قالت: ما الغاية من الحجاب؟

قلت: معاملة المرأة كأولي الألباب.

قالت: ما معنى ذلك؟

قلت: حتى يركّز الرجل على النظر في عقل المرأة ونفسها بواسطة سماع كلامها ورؤية أفعالها، بدلًا من النظر في مفاتن بدنها وبناء إعجابه بها على ظاهر جسمها. فيكون قرار الرجل مبني على رضا عقله بها لا على ميل شهوته إليها. فإن العقل ثابت يقوم عليه الثابت، بينما الشهوة متغيّرة كل ما بُني عليها متغيّر.

قالت: فلماذا لم يوضع على الرجل الحجاب أيضاً؟

قلت: لأن الغالب أن المرأة لا تختار الرجل بناء على هيئته كزوج وأب لأولادها، لكنّها قد تختاره بالميل إلى أمواله ومنصبه الذي تضمن به أمانها ورخائها. فحجاب الرجل ستر أمواله ومناصبه عنها. حتى تنظر هي الأخرى إلى عقله ونفسه بواسطة كلامه وأفعاله. وبعد البناء على ذلك يتم النظر في باقي الأشياء. فالحبّ مبني على اللب.

...

{لله الأسماء الحسنى}

من حيث كثرة الأسماء الحسنى، ظهر العالَم بآفاقه العليا والوسطى والسفلى.

من حيث وحدة الأسماء الحسنى، ظهر ءآدَم بآفاقه العليا والوسطى والسفلى.

العالَم مثل ءآدم، وءآدم مثل العالَم.

هذا مفتاح العلوم وسرّها وباب اليقين والمعرفة وخلاصتها.

فمن عرف الشئ في نفسه، عرفه في العالَم. ومن تيقّن من وجود ملائكة وجوده، تيقّن من وجود الملائكة في العالَم. وعلى هذا القياس والميزان بقية الأمور.

مَن عرف نفسه عرف العالَم، ومن عرف العالَم عرف نفسه.

...

دعاء قبل النوم: اللهم اجعلني من المخلَصين، وهب لي مُبَشِّرات الصالحين، واجعلني على صراط مستقيم، بنور بسم الله الرحمن الرحيم.

...

هذه خلاصة تاريخ أوروبا في القرنين الماضيين:
بدأت الصناعة الحداثية.
تم إجبار عموم الناس للاشتغال في ظروف عمل قاسية وقبيحة.
بدأت جماعات من العمّال والمتّصلين بالعمّال بالسخط والغضب والرغبة إما في رفض الصناعة الحداثية وهم القلّة وإما في الاستفادة أكثر من ثمار جهودهم العملية بدلًا من ذهاب معظم تلك الثمار إلى النخبة الحاكمة والمالكة.
حدث قمع باستعمال السلاح والعساكر لكل العمّال الرافضين للأمر الواقع.
بدأت حركات ثورية دموية إرهابية بردّ الصاع صاعين على الحكومات والرؤساء. غالبيتها العظمى جماعات وتنظيمات سرّية.
حدث قبض وبسط في تلك الجماعات الثورية، تنتصر الحكومة أحياناً وينتصرون هم أحياناً.
ثم آل الأمر إلى انتصار الثوار بصيرورتهم في السلطة في بلاد أو انتصار الثوار في بعض مطالبهم العمّالية التي تقلل من سلطة صاحب رأس المال وعدم وجود حكومة تمثّل الشعب.

بالنسبة لبلادنا العربية والإسلامية:
السبب الأكبر لحدوث ثورات لن يكون الرغبة في تحسين شروط العمل ووجود الحكومة التي تمثّل رأي الشعب. لأن عموم الناس اعتادت على الصبر والرضا بالقضاء والقدر في زعمهم، وكذلك في بيوتهم ومع أهلهم اعتادوا وأرادوا نظام الحكم الفرد المطلق فهم يرضون بوجود طاغية في البلد لأنهم يريدون أن يكونوا الطاغية في البيت والمدرسة والوظيفة. هذا وجه. الوجه الآخر أن الناس عندنا لن يميلوا إلى قتل الآخرين وتفجيرهم رغبة في أمر سياسي واقتصادي بحت، ومثل هذه الرغبة لن تجد لها أنصاراً بما فيه الكفاية، فإن الأمر عندنا مبني على الدين والرغبة في الآخرة والذي يريد أن يعرّض نفسه للقتل أو التعذيب في سبيل مشروع ما لابد أن يعتقد بأن هذا الأمر فيه رضا ربّه وسعادته الأخروية، وأما السخط على الدنيا والحقد على أصحاب الثروة بالقدر الذي يجمع الأنصار ويقيم الحركات السياسية فلا أتوقع وجوده في شعوبنا وقبائلنا، ولو حدث مثل ذلك فإنما يحدث من قبل جماعة تريد أن تحلّ محلّ الجماعة المستغلّة السارقة الآن، حرامي يريد أن يحلّ محلّ حرامي، وكل الموجودين يريدون أن يكونوا أصحاب حكم مطلق بوجه أو بآخر حتى لو كانت صورة الدعوة تمثيل الشعب وتحكيم الناس (وأكبر الأدلة على ذلك عدم دعوة أي واحدة من هذه الجماعات والمذاهب إلى تسليح عموم الناس). الأسس التي عليها حدث ما حدث كردّة فعل للصناعة الحداثية ونظم العيش المحدثة غير موجودة بالقدر الكافي في بلادنا. ولذلك لا أرى خطورة في انتقال مات حدث عندهم عندنا. وكما ترى، فإن الجماعات عندنا التي تسعى بالسلاح والتدمير إلى تحقيق هدف ما إنما هي جماعات تريد "تحكيم الشريعة" (أي البعد القانوني-القضائي للدولة)، أو تريد "إقامة الخلافة" (أي البعد التنفيذي للدولة). فالجماعات الموجودة تريد التحكم في السلطات الثلاث للدولة القائمة، وليس تغيير نظام اقتصادي أو توزيع ثروات أو إعطاء سلطة للناس وما أشبه. جماعة تريد أن تحل محل جماعة في السيطرة على الشعب، وليس جماعة تريد جعل الشعب كلّه هو الجماعة. الحاصل: لا تكن حماراً وتقرأ ظواهر التاريخ الأوربي الحديث وتنظر إلى مثله في بلادنا. أولئك لهم دينهم ورأيهم وطباعهم وأغراضهم التي لا يوجد مثلها عندنا بالقدر الكافي لحدوث نفس ما حدث لهم فينا. فتأمل.

...

الدليل على وجود فرق بين العالم العقلي والعالم الطبيعي، هو أن كتابة الكلمة تختلف عن نطق الكلمة. الكتابة من العقل، والنطق من الطبيعة.

والدليل على أن العربية منطوقة قبل أن تكون مكتوبة عند الناس، هو أن وزن الشعر يؤخذ من كيفية نطق الحروف لا من كيفية كتابتها.

الكلمة حروف، والحروف أصوات، والأصوات قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة وقد تكون جامعة بين الاثنين بقدر ما. فالاختلاف بين الألسنة هو اختلاف بين حركات وسكنات الأصوات الطبيعية. ويمكن أن نفهم هذا الاختلاف أكثر حين ننظر في أوزان كل لسان:

مثلًا، اللسان العربي عندنا يبدأ دائماً بحركة، الكلمات عندنا تبدأ بصوت متحرّك، نرمز له بـ(ح). ثم نجد أن نهاية المقطع قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة، نرمز للسكون بـ(س). مثال ذلك: {قُلْ إنَّ الله قادرْ}. كلمة {قُلْ} رمزها: ح س. لأن الحرف الأوّل متحرّك، والحرف الآخر ساكن. كلمة {إنَّ} صورتها الكتابية من حرفين، لكنها من ثلاثة أحرف لأن الشدّة تكرار لحرف واحد يكون الأوّل منهما ساكن والآخر متحرّك، فتصير {إنَّ} حين نكتبها حسب نطقها: إِ نْ نَ. الأوّل متحرك (ح)، الثاني (س)، الثالث (ح). كلمة (الله) تصير هكذا: أَ لْ لَ هـَ، أي ح س ح ح. كلمة {قادر} هي: ح س ح س. فإذا جمعنا حركات وسكنات هذه الجملة تصير هكذا: ح س ح س ح ح س ح ح ح س ح س. لاحظ أنك لا تجد أكثر من ثلاث حركات متتابعة، وفي بعض الكلمات العربية الأخرى الطويلة مثل "فسيكفيكهم" أيضاً قد لا تجد أكثر من أربع حركات متصلة أو خمسة حتى تصل إلى نقطة راحة هي السكون. ومن هنا حين تجد في بعض العبارات حركات كثيرة متوالية تشعر بالغرابة، أو حين تجد فيها أكثر من سكون، أقصد إن كنت عربياً. الفكرة التي أريدها من هذا المثال هي أنه علينا اكتشاف أوزان جميع الكلام العربي، القرءان والشعر والسجع والنثر. واكتشاف خصائص هذا الكلام من حيث أوزانه أقصد حركاته وسكناته والعلاقات بينهما، ولم أذكر المقاطع بين الكلمات لأن الكلام العربي يجوز أن يتّصل من أوّله إلى آخره ولو كانت ألف صفحة من الكلام ولا تشعر بأن الكلمة انتهت لأن السكون ليس نهاية الكلمة بالضرورة بل قد تجد الكلمة الواحدة فيها أكثرمن سكون، وإعراب آخر الكلمة يجعلها موصولة بما بعدها. ومن هنا قيل أن القرءان كالجملة الواحدة، على أحد الاعتبارات.

مشروع مهم جدّاً: يجب أن نفكّ القرءآن كلّه ونحلله إلى أصواته، ويكون عندنا كتاب كامل يوازي المصحف من حيث تقسيم السور والآيات لكن بدلًا من وجود كلمات السور توجد فقط حروف ترمز إلى الحركات والسكنات فيه. فمثلًا تكون سورة الإخلاص (وهذا مثال غير محسوب):

{ح س ح ح ح س س (١) ح ح س ح س ح ح س (٢) ح ح ح س ح ح ح س (٣) ح س ح س (٤)}.

وهكذا كلّ السور. حتى يستطيع مَن يريد معرفة وزن كل آية وتتابع حركاتها وسكناتها الرجوع إلى كتاب "أوزان القرءان" هذا بسهولة وسرعة. ويا حبّذا لو يوضع تحت رقم الآية (١) عدداً يميّز بين عدد الحركات وعدد السكنات في كل آية حسب النطق طبعاً، وتكون صورته هكذا (١ وتحتها بالخط الصغير خطّ مثل خط الكسر، ثم يُكتَب فيه عدد الحركات أوّلًا - عدد السكنات، ٤-٣). فتصير (١/ ٤-٣). وهكذا في كل نهاية آية يوجد إحصاء لما قبلها من رموز، لأن القيام بالعدّ شخصياً قد يوقع الإنسان في الغلط، ثم في الآيات الطويلة سيكون العمل مُتعباً ومُعرَّضاً للخطأ. اللهم أتمم هذا العمل وأعن مَن يقوم به واجعلهم من أحبابك وأصحاب كتابك يا ربّ العالمين.

....انتهى والحمد لله رب العالمين.